

الجامعة المصرية - كلية الآداب

# شعر ورومن في ويطارت

أستاذ الأدب والرومن في الجامعة المصرية

ألكسندر كوييل

ALEXANDRE KOYIL

مترجم من الفرنسية

محمّد عبد الحليم

مترجم من الفرنسية

مترجم من الفرنسية

مترجم من الفرنسية

مترجم من الفرنسية

مترجم من الفرنسية

مترجم من الفرنسية

مترجم من الفرنسية

مترجم من الفرنسية







الجامعة المصرية — كلية الآداب

---

## نهضة دروس في ديظارت

القماما بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية

ألكسندر كواريه

ALEXANDRE KOYRÉ

أستاذ بكلية الآداب

وقتلها إلى العربية

يوسف كرم

مدرس بكلية الآداب

---

القاهرة

طبع بالطبعة الأميرية بمطبع

١٩٣٧



طلب إلى حضرة الأستاذ الدكتور طه حسين بك عميد  
كلية الآداب نقل هذا البحث إلى العربية ففعلت راجياً أن  
يعود هذا النقل بالفائدة على طلاب الفلسفة وعلى المثقفين  
بوجه عام ٢

يوسف كرم





## ثلاثة دروس في ديكارت

### الدرس الأول

اجتمعنا هنا اليوم لتحتفل بانتهاء المائة الثالثة على حدث أدبي عظيم هو ظهور كتاب ديكارت "مقال في المنهج"، ذلك الكتاب الذي يعد من أكثر الكتب الفلسفية مدعاة للدهشة ، والذي كان إخراج حداثا روحيا كبيرا ، أى ثورة روحية نحن وورثها وإن تفاوت حفظنا في هذا الإرث .

ثلاثة قرون — وأى قرون ! — تفصلنا من ديكارت ومن كتابه ؛ وهي فترة طويلة بالإضافة الى التاريخ وإلى العلم نظريا وعمليا وإلى الحياة، ولكنها قصيرة بالإضافة الى الفلسفة فإننا نعرف صراحة أن "تقدم" الفلسفة بطيء . أنها تعنى بأمور بسيطة جدا : تعنى بالوجود والمعرفة والإنسان ، وهذه أمور بسيطة لا ينقطع اهتمامنا بها . لذلك نظل أجوبة كبار الفلاسفة عن هذه المسائل البسيطة خليقة بالنهاية ، مفيدة هامة قرونا طويلة بل آلاف السنين . فإن الفلسفة في حاضر مستمر ، وقد لا يوجد اليوم فكر فلسفى أكثر ملائمة للعصر من فكر ديكارت ، إلا أن يكون فكر أفلاطون .

ولكن لنندع أفلاطون جانباً ، وستصادفه أثناء سيرنا . فإنما أقصد أن أحدكم اليوم عن ديكارت وعن "المقال في المنهج" .

نحن نعرف جميعا هذا الكتاب فقد قرأناه جميعا ودرسناه في المدرسة مع تفاوت في العناية به . وذاتنا مليئة بعباراته المتناقضة اللطيفة ، كلها سذاجة وتهكم وحكمة ، وكلها "أصالة رأى" تلك الأصالة التى هى أندر وأقدس شئ فى العالم ، مهما يقل فى ذلك ديكارت ، أو بعبارة أدق جريا مع ديكارت نفسه .

جميعنا نذكر قوله : "إن أصالة الرأي أعدل الأشياء توزعا بين الناس فإن كلا يعتقد أن حظه منها موفور ، حتى الذين هم أقل الناس رضى فيما عدا ذلك فليس من عادتهم أن يطلبوا منها أكثر مما قسم لهم" . وجميعنا نؤمن بما في هذا التذليل من تمكّم ، وجميعنا نعلم أن المهم "ليس أن يكون عقلنا جيدا بل أن نجيد استخدامه" ولقد تساءلنا جميعا كيف السبيل إلى ذلك . وجميعنا نذكر "أنه ينبغي أن نكون حازمين في العمل . . . عماكين في ذلك المسافرين الذين إذا ضلوا في غابة حرصوا على ألا يدوروا فيها دورانا ، بل مضوا في اتجاه واحد ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، لأنهم بذلك إن لم يذهبوا إلى حيث يرغبون فإنهم يصلون حيث يكونون في الراجح أحسن حالا منهم في وسط الغابة" وإن "قراءة الكتب القيمة بمثابة حديث مع أفضل رجال القرون السالفة" و "إننا ل نستطيع أن نتصور شيئا أكثر غرابة وأبعد عن التصديق إلا وقد قاله أحد الفلاسفة" . . .

ثم إننا جميعا منذ ثلاثة قرون منشعبون بالفكر الديكارتي عن طريق مباشر أو غير مباشر ، من حيث إن الفكر الأوروبي بأجمعه ، أو على الأقل الفكر الفلسفي بأجمعه ، يتجه ويتعين منذ ثلاثة قرون بالنسبة إلى ديكارت . لذلك يصعب علينا جدا أن ندرك أهمية عمل ديكارت وجدته : فقد كانت ثورة من أعماق ما عرفته الإنسانية من ثورات فكرية بل روحية . كان عبارة عن استعادة العقل سلطانه على نفسه ، وكان نصرا حاسما في الطريق الوعر الشاق المؤدى بالإنسان إلى التحرر الروحي ، إلى حرية العقل والحقيقة . وإنه لأصعب من ذلك إن لم يكن مستحيلا أن نتصور ما كان "للقال" من أثر عند الذين كانوا يقرءونه لأول مرة منذ ثلاثة قرون .

وإننا نكرر القول إن ثلاثة قرون حقبة طويلة . ومع أن المسائل الفلسفية هي في الواقع دائمة ، فإن من الحق أيضا أن ما كان لمعاصري ديكارت من المرامي الروحية يختلف أشد اختلاف عما لنا نحن من مرامي روحية . لذلك اختلف ما كانوا يطلبونه في هذا الكتاب عما نطلبه نحن .

وفضلا عن ذلك فإن "المقال في المنهج" كما كان بين أيديهم ، كما خرج من مطبعة جان مير بيلدن في ٥ يناير ١٦٣٧ كان يختلف عن الكتاب الذي نقرأه اليوم ، أو ، إن شئتم ، كان بالإضافة إليهم غير ما هو بالإضافة إلينا .

فبالإضافة إلينا "المقال" كتاب صغير لطيف يحوى بالأخص وقبل كل شئ الترجمة الروحية لديكارت ؛ ثم القواعد الأربع المشهورة ولم تمد لنا حاجة بها ، وإنما نستيق منها خاصة المواضيع المتعلقة "بالأفكار الجلية الواضحة" والتي تفرض علينا ألا نعتبر حقا إلا ما نراه كذلك بعبارة ، وأن نقود أفكارنا بنظام مبتدئين بأبسط الأشياء وأسهلها ؛ ثم هو يحوى عمالة في الأخلاق عليها مسحة رواقية وفيها حرص على مجازاة العرف ، وبجنا قصيرا في الميتافيزيقا ، عويضا للغاية ، فيه الجملة المشهورة "أنا أفكر إذن فأنا موجود" وبيان — هام جدا للتورخ ولكنه عمل جدا للتقف من أهل عصرنا — لتجارب علمية أجريت أو كان يجب أن تجرى . وكلنا يعلم من غير شك أنه كان "للمقال" ملحق هو عبارة عن ثلاث رسائل واحدة في البصريات ، وأخرى في الآثار العلوية ، وثالثة في المنمنمة ، لا نقرأها ولا نتهت في طبعتنا العامة .

أما معاصرو ديكارت فقد كان الحال عندهم على خلاف ذلك فإن "المقال في المنهج" أو بحسب عنوانه التام ، "مقال في المنهج لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم مضافا إليه علم البصريات والآثار العلوية والمنمنمة وهى تطبيقات هذا المنهج" — يقول إن "المقال" كان كتابا ضخما في ٥٧٧ صفحة بقطع الربع ، يحوى ثلاث رسائل علمية ذات جدلة منهشة وأهمية عظمى : فرسالة البصريات كانت تشتمل بنوع خاص على نظرية في انكسار الضوء وعلى دراسة للألات الجديدة ( كالتلسكوب والمنظار ) التى كانت قد غيرت علمنا بالعالم ، ورسالة الآثار العلوية أى الظواهر الجوية تتحدث عن السحاب والمطر والبرد وقوس قزح وانكسار صورة الشمس في السحاب ، مغمرة بأبسط الوسائل وأكثرها مطابقة للطبيعة وأكثرها غرابة أيضا بالإضافة لذلك المصغر ، وعن حركة المادة المائلة

للقضاء وانعكاس الماء في قطرات المطر . وأخيرا رسالة الهندسة أى رسالة في الجبر قلبت الأفكار المتعارفة في الرياضيات بإيجاد مشاركة بين موضوعين مختلفين اختلاف المكان وهو كمية متصلة ، والعدد وهو كمية منفصلة ، وجاءت هذه الرسالة في " الهندسة " بنظرية عامة للعادلات واصطلاح جديد للرمز للكميات ، هو الاصطلاح الذى ما يزال نغول عليه . وجاءت أيضا فيها جاءت به بحل لطيف لمسألة بابوس الشهيرة . وفيما عدا ذلك كان الكتاب يحتوى على مقدمة طويلة مطبوعة على حدة ولصقها ترقيم خاص هو " المقال " بالذات يقدم للقارئ ، فضلا عن برنامج لأبحاث علمية منشطة للتفكير فاية التنشيط ، موجزا في الميثافيزيقا غريبا وجريئا جدا ، ورسالة قصيرة في " المنهج " وأخيرا ترجمة لحياة المؤلف الروحية .

فبالإضافة إلى معاصرى ديكارت وإلى ديكارت نفسه " المقال في المنهج " مقدمة لعلم جديد وإعلان لثورة فكرية ستلوها ثورة علمية كشمرة لها . ولقد نسيتنا نحن أنه مقدمة ، ولنا في ذلك بعض الحق من غير شك من حيث إن الرسائل العلمية البحتة التى كانت تنطوى عليها دفنا المجلد قد تجاوزها العلم فشاخت وسقطت ، بينما " المقال " ما يزال محتفظا بنضارته . هل أنى مع ذلك أريد أن أذكركم اليوم بأن " المقال " إنما هو مدين بحظه ونفوذه وأثره لتلك الرسائل العلمية .

ولم تكن الكتب في المنهج قادرة لمهد ديكارت وأحدثها عهدا " المنطق الجديد " لىكون ، جاء هو أيضا بمنهج جديد ، منهج يؤدى إلى علم جديد ، إلى علم على معارض للعلم النظرى القديم . ولقد أعلن ديكارت من ناحيته هذا العلم الجديد الذى كان يتظر منه تغيير الحياة الإنسانية وإقامة الإنسان " سيدا ومالكا للطبيعة " . ولكن ديكارت لم يقتصر على إعلانه بل جاء هو بذلك العلم الجديد وأعطانا نتائج . لم يكن منهجه مجردا ولكنه كان يلخص تجربة حقيقية ويصوغها في قانون . وهذه التجربة هى التى كانت تبرهن على قيمته وتسمح بتفهم المعنى الحقيق العميق للقواعد المهمة التى نجد لها في " المقال " .

وفي الواقع من ذا الذي وضع موضع الشك أن الفيلسوف من حيث هو كذلك لا ينبغي أن يذعن إلا للوضوح العقل ليس غير ؟ ومن ذا الذي — إلى أباستا هذه على الأقل — وضع موضع الشك ما للفكرة الجلية على الفكرة التامضة من قيمة عالية ؟ لا أحد . كما أن أحدا لم يضع قط موضع الشك قيمة النظام وضرورة الابتداء بأبسط الأشياء وأبسطها ، لا على العكس بأصعب الأشياء وأكثرها تعقيدا . هذه أمور متعارفة في الفلسفة . ولكن ما هذا الوضوح الذي ينبغي أن نطلبه ؟ ما هذا النظام الذي ينبغي أن نتبعه ؟ ما هذه الأشياء البسيطة السهلة التي ينبغي أن نبدا بها .

في الجواب عن هذه الأسئلة يقوم " الإصلاح الديكارتي " . وهذا الجواب — وهو ثور حقا — يجب علينا أن نطلبه لا في " المقال " بل في الرسائل .

ولقد أثار " المقال في المنهج " ضجة غير قليلة بين العلماء . وذلك بسبب مضمونه من غير شك ، وبسبب المؤلف أيضا . أجل إن اسمه لم يكن مذكورا على الغلاف ، فإن ديكارت هتفم للجمهور عتفيا اسمه بكبرياء . ولكن العارفين وأغنى أعضاء جمهورية الآداب ، كانوا يعلمون .

لم يكن ديكارت سنة ١٦٣٧ قد بلغ المنزلة التي سيلتها بعد ذلك ببضع سنين : أى منزلة الفيلسوف الكبير الثمير وزعيم العقل في زمانه . لم يكن الناس يتحدثون بعد في الأثرة عن نظريته في الحركة ، ولم يكونوا يتناقشون في الصالونات في المسألة اللطيفة . ولكنه لم يكن مجهولا ، فقد كان عالم الأدب والعلم أضيق مما هو الآن وكان رجاله أكثر معرفة بعضهم ببعض . وكان ديكارت قد عاش بباريس واختلف إلى الأوساط العلمية فيها ، وكانت هذه الأوساط ما تزال تذكر ذلك الرجل القصير الكريه غريب الأطوار — فإنه لم يكن يطبق المعارضة وكان ينهض من فراشه متأخرا ويكره الزيارات — ذلك الرجل الذي كان يمكن لقائه عند مرسين أو بريل أو جييف . كان الناس يعلمون أنه غادر باريس بقاءة ليختفي في مكان حفي في هولاندا .

وكانت المراسلة متصلة بينه وبين مرسين ، ذلك الرجل الذى كان بمثابة صندوق البريد فى عالم العلم ، على حد قول ويجنس (ولم يكن يحبه) ، أو ، إن فضلتم هذا التعبير ، بمثابة النائب العام فى جمهورية الآداب ، كما أسماه هوبس (وكان مدينا له بالشيء الكثير). وكان الأب مرسين آخر من يهتم سرا ، وبالأخص إذا كان هذا السرخيا أو رسالة . فكانت رسائل ديكارت تجوب أنحاء فرنسا من رين إلى تولوز ، ومن مرسيليا إلى ديجون . وكان الكل يعرف أن ديكارت عالم كيروفيلسوف كبير ، وأنه يعد كتابا " فى العالم " أو " فى الضوء " وأنه يقول بدوران الأرض ، وأنه وحد بلزك أن يفقه على تاريخ فكره ، فكان الكل ينتظر هذا التاريخ بفارغ الصبر .

ولم يغيب " المقال فى المنهج " ظن المتظرين . القسم العالى من الكتاب جميل جدا مبتكر جديد . فثار حوله نقاش عنيف . كان فرما وروبرفال ، وفر نيكول ودنزارج ، ويوجران وميلودج ، يترضون ويجادلون ويقارنون ويتراشقون بالمسائل ويقادلون التمحدى وقوارع الكلم .

كل ذلك ومرسين فرح ، فان تلك النفس الوداعة الساذجة لم تكن تحب شيئا مثل حبها لشجار أدبى .

ومقدمة الكتاب — وهى " المقال فى المنهج " — أثارت هى أيضا اهتماما كبيرا بل نوحا من الدهشة .

وإلى أكرر القول إن " المقال " أصبح مألوقا لدينا . قد ألقنا أن نرى فيه فيلسوفا كبيرا يقص علينا حياته الروحية ، ونحن نرى ذلك أمرا طبيعيا ولا ندرك كم كان ذلك على العكس خارجا عن المألوف منقطع النظير غريبا .

طبيعى أن العالم أو الفيلسوف الذى بلغ إلى اكتشافات جميلة يعرض علينا الطرق والمسائل أو المناهج التى مكنته من الوصول إليها ، وطبيعى

كذلك أن العالم أو الفيلسوف الذى كشف منها جديدا للبحث يعرضه علينا ويقدم لنا أمثلة على قيمته . أما أن يقص علينا حياته بهذه المناسبة فهذا هو الأمر الغريب .

هل تصوّر إيششتاين أو ديرويل يروى لنا تاريخ حياته — حتى حياته الروحية — قبل أن يعرض علينا نظرية النسبية أو النظرية الكمية ؟ لا ، أليس كذلك ؟ ولكن ديكرت يصنع ذلك . لم اعتبر نفسه ملزما بأن يصنع ذلك ؟ أجل إنه يعلن أسبابه ولكن لا يبدولى أنها هى الأسباب الحقيقية .

يقول إنه وفق إلى اكتشاف "منهج" مكنته من التقدم ههنا كثيرا فى دراسة العلوم وإنه يعرضه لقائمة القراء .

وهناك نصه : " لقد واتانى الحظ فوجدت منذ صباى فى طرق أدت إلى اختبارات ومبادئ ألفت منها " منها " يبدو لى أنه يمكننى من زيادة علمى بالتدرج والبلوغ به إلى أعلى نقطة أستطيع الوصول إليها مع قلة حظى من الذكاء وقصر حياتى . ومع أنى فى تقديرى لتبقى أحسن دائما أن أكون أميل إلى قلة الثقة منى إلى الزهو ، ومع أنى أذا أنظر بعين الفيلسوف إلى مختلف أفعال الناس ومشاريعهم أكاد لا أتنبئ شيئا منها إلا وهو باطل عديم الجدوى ، فقد حصلت على نتائج لا أتأملك معها من أن أستشعر غبطة بالغة بما يلوح لى أنى وصلت إليه فى البحث عن الحقيقة وآمالا بالمستقبل تمنحنى على الاعتقاد بأنه لو كان بين أعمال الناس ، من حيث هم ناس ، عمل حسن وهام حقا لكان هو العمل الذى أحترمه " . ولكن لعله أخطأ "وظن ماسا وذهبا ما هو نحاس وزجاج " . لذلك فهو يقول لنا :

" لست أقصد أن أعلم هنا ما يقضى لكل واحد أن يتبع من منهج ليحسن قيادة عقله ، وإنما أريد أن أبين على أى نحو حاولت أن أفرد عقل أنا ... فلست أعرض هذا المؤلف إلا على أنه قصة أو إذا أثرت هذا التعبير ، حديث خرافة قد يجد فيه القارئ إلى جانب بضعة أمثلة قد يحسن احتذاءها ، أمثلة أخرى يحسن صنعا بعبادتها " . ويضيف ديكرت إلى ذلك قوله :

”أرجو أن يعود (هذا المؤلف) بالفائدة على البعض دون أن يضر أحدا  
وأن يحمد مني الجميع صراحتي“

ما أجل هذا التواضع !

ولئن كانت الرغبة في نفع معاصريه والإنسانية جمعاء من أقوى الدواعي  
وأقلها حدا من الحسد في نشاط ديكارت الفلسفي، أليس من قوانين الأخلاق  
بل أليس القانون الأعلى للأخلاق، أخلاق ”التضحية“ التي يعلمنا إياها  
ديكارت، ذلك القانون الذي ”يلزمنا أن نوفر الخير للناس جميعا ما وسعنا  
ذلك“؟ ولئن صح أنه اعتبر كشف ”المنهج“ من قبيل الحظ، إن لم يكن  
نعمة إلهية، فمن الحق مع ذلك أن التواضع لم يكن قط أهم قرائن  
ديكارت، ذلك الرجل الذي لم يستقد قط أنه تعلم شيئا أو يمكن أن يتعلم  
شيئا من أحد كائنات من كان، ذلك الرجل الذي كان قد أخذ على نفسه أن  
ينظم العالم هو وحده في هيئة جديدة وأن يحل محل أرسطو في مدارس العالم  
المسيحي.

أما الأسباب التي يتحملها، فهل تبدو كافية حقا ؟ لقد سبق لي القول إنني  
لا أعتقد ذلك .

وقد أنهم يجرى العيب في ذات ديكارت، وقد يقال لي إن ديكارت  
كان يعلم أكثر من أي إنسان ماذا كان يصنع ولم كان يصنعه، بل إنه كان  
الوحيد الذي يعلم ذلك حقا . لا شك، ولكن ديكارت رجل حذر متكتم،  
يفكر فيما يقول ولا يقول ما يفكر، أو على الأقل لا يقول كل ما يفكر . ألم  
يكتب إلى مرسين—وهو أحد رجلين أو ثلاثة كان يتق بهم كل الثقة—  
”إنني أقدم مقننا“ ؟ لا تؤاخذ على احتياطه فإن حكاية فليبو كانت  
ما تزال قريبة العهد ولم يكن ديكارت يحس أي رغبة في أن تتجدد الحكاية  
على حسابه . وكان يعلم أن رسالته للعالم أخطر بكثير من رسالة الرياضي  
الفلورنسي، فالعلم الجديد—ذلك العلم الذي تظهورنا الرسائل العلمية على أمثلة  
منه—لا يكتفي بأن يطرد الإنسان والأرض من مركز العالم، ولكنه يحطم



هذا العالم ويخرجه ويفتح بدلا منه الفضاء اللامتناهى . أما " المنهج " فكان عبارة عن مراجعة جميع أفكارنا وتقدمها قدما منظما ، كان عبارة عن دعوتها جميعا إلى أن تبرر أنفسها أمام محكمة العقل . وبهذا يحرص ديكرت — بكل إخلاص من غير شك — على تضيق مجال هذا " المنهج " وبهذا يؤكد لنا من أنه لم يقصد قط إلا إلى إصلاح أفكاره هو ، وهو حر فى التصرف بها ، فانه لا يستطيع أن يجهل أنه قد أنجز أحوال آلة حرية عرفها الإنسان فى الحرب ضد السلطة والستة الموروثة وأن أصحاب الأمزجة القلقة لن يحسبوا حسابا للحفاظه ، ولكنهم سيعملون تلك الآلة غير هيايين سلطة الكنيسة ولا سلطة الدولة ، وهما قيمتان من قيم الماضى كان بوده لو يصونهما . وإن فنحن لاثق وزنا " لصراحة " ديكرت ، وهو إلى ذلك يسرف فى التظاهر بها .

وحيث أن المسألة باقية بتمامها : لم يروى لنا حكاية حاله ؟ إن المسألة نظرية ، وهى تمس فكر ديكرت فى صميمه .

إنى أعتقد أنه يصدر عن أسباب عميقة جدا هى مطروضة تمام المعارضة للأسباب الواهية التى يذكرها لنا . فان هذه الأخيرة تتضمن أن المنهج الديكرت — ذلك المنهج الذى يقول عنه ديكرت فى العنوان الأسمى للكتاب إنه كفى " بأبلاغ الطبيعة الإنسانية أعلى كمالها " — ليس له إلا قيمة شخصية ذاتية وأنه قد يفيد الواحد ولا يفيد الآخر . وما من شئ أبعد عن المذهب الديكرت من كل هذا .

وهى تتضمن كذلك أن لكل أحد أن يختار من هذا المنهج ما يسجبه ، أن يأخذ شيئا ويدع شيئا . ولما تكرر القول أن ليس شئ أبعد من هذا عن المذهب الديكرت .

فان المنهج ، منهج الشك والأفكار الواضحة ، كلمة واحدة لا تتجزأ . هو " المنهج " أى " الطريق " ، الطريق الوحيد الكفى ، تحريرنا من الضلال والتأدي بنا إلى معرفة الحق .

أجل إن منحج ديكارت لا يصلح لأن يطبق تطبيقاً عاماً ، وإن الطريق الذى اتبعه لا يصلح لأن يسلكه كل إنسان ، وديكارت لا يعرضه على أنه نموذج يجب على كل أن يحاكيه ، ذلك لأنه طريق شاق جداً ، طويل جداً ، خطراً جداً ، لا يفيد إلا الذى أوتى القوة اللازمة لسلوكه الى النهاية . أما الآخرون ، أولئك الذين "يمتقدون فى أنفسهم أكثر مما لهم من الحصافة فلا يتماثلون أنفسهم من التسرع فى أحكامهم ولا يملكون من الصبر ما يلزم لقيادة جميع أفكارهم بنظام " ، والذين "قد أوتوا من العقل أو من التواضع ما يكفى لأن يحكموا بأنهم أقل مقدرة على تمييز الحق من الباطل من بعض آخرين يستطيعون أن يتماثلوا لهم فيقتنوا باتباع آرائهم دون أن يحاولوا كشف آراء خير منها بأنفسهم " أما هؤلاء وأولئك فإن المثل الديكارتي لا يلائمهم بحال ، إنه يضرهم لأنهم "إذا اعترفوا أن يشكوا فى المبادئ التى تلقوها وأن يحيدوا عن الطريق المألوف فلن يستطيعوا الاهتداء الى الطريق الضيق الذى يبنى سلوكه للسير سيرا قويمًا فيظلون ضالين طول حياتهم ، " ويكاد يكون العالم مؤلفاً من هذين الصنفين من العقول " . وإذن فليس يكتب ديكارت لهم ، ليس يكتب للعامة ، ولكنه يكتب للمخلصين على القوة اللازمة ، الذين يستطيعون اتباعه للنهاية . كذلك القديس أوغسطينوس لم يكتب ترجمة حياته للعامة ، أى قصة عودته إلى الله . وإذا كان ديكارت يقص علينا فى "المنهج" ، وهو كتاب الاعترافات الديكارتية ، ترجمة حياته الروحية ، وحكاية عودته إلى الروح ، فانه لم يقصد من ذلك إلى أن يظهرنا على ما فيها من شخصى فردى ، ولكنه على العكس يقص علينا ليجعلنا نرجع إلى أنفسنا ولينبش لنا فى هذه القصة الشخصية موجز حال الإنسان فى عصره وليبعثنا على إتيان الأفعال التى يستطيع بها الإنسان أن يتغلب على داء زمانه .

هذا الداء وهذا الحال ، يمكن التعبير عنهما بلفظين : شك وفوضى .

وهما حالتان قسيتان يستطيع تفسيرهما بسهولة : فقد كان القرن السادس عشر فترة هامة جداً فى تاريخ الإنسانية ، فترة ثراء فكرى عظيم وتحول عميق

في موقف الإنسان من الوجهة الروحية، فترة تملكها رغبة قوية في الاستكشاف؛  
استكشاف في المكان، واستكشاف في الزمان، ورغبة في الجديد، ورغبة  
في القديم. استخرج العلماء جميع النصوص المدفونة في مكتبات الأديرة  
القديمة، قرءوا كل شيء ودرسوا كل شيء ونشروا كل شيء، بنوا جميع  
ما كان لقدماء فلاسفة اليونان والشرق من المذاهب المنسية: مذهب أفلاطون  
ومذهب أفلوطين الرواقية والابيقورية، الشك والفيثاغورية، والمذاهب  
السرية من وثنية ويهودية. وحاول العلماء إقامة علم جديد، علم طبيعي جديد،  
وعلم جديد للفلك. وجاب الرحالون والمجازفون أنحاء القارات والبحار فكتبت  
روايات أسفارهم علما جديدا للجغرافيا ولخصائص الشعوب.

فكان من ذلك تكبير، إلى حد بعيد، لصورة الإنسان والعالم من الوجهات  
التاريخية والجغرافية والعلمية. وكان من ذلك غلبان مختلط خصب لأفكار  
جديدة وأفكار مجعدة. وكان بحث لعالم مندى وميلاد لعالم جديد. ولكن كان  
أيضا قد وزعزعة، وأخيرا هدم وموت تدريجي للعقائد القديمة والنصورات  
القديمة والحقائق القديمة التي كانت توحى للإنسان اليقين بالعلم والأمن في العمل  
والاثنان متلازمان. فإن الفكر الإنساني جدلي في الأكثر، أوفى الأكثر  
تقوم الحقائق الجديدة على أقاض الحقائق القديمة.

ومهما يكن من أمر هذه القضية العامة فهي صادقة بالإضافة إلى القرن  
السادس عشر إذ أنه هدم كل شيء. هدم وحدة أوروبا السياسية والدينية  
والروحية، هدم نفوذ العلم ونفوذ الإيمان، هدم سلطة الكتب المقدسة،  
وسلطة أرسطو وسلطة الكنيسة وسلطة الدولة وسلطة الجامعة.

ركام من النقائص وركام من الأفاض: تلك هي نتيجة ذلك النشاط  
العنيف المختلط الذي نرب كل شيء ولم يعرف أن يبنى شيئا، أو على الأقل  
لم يعرف أن يتم شيئا، لذلك نرى الإنسان، وقد حرم معاييرهِ الموروثة للحكم  
والاختيار، يحس أنه ضل السبيل في عالم أصبح قلقا وانثنى منه اليقين.

وصار فيه كل شيء ممكنا . فبرز الشك شيئا فشيئا ، إذ أنه إذا كان كل شيء ممكنا فعنى ذلك أن ليس شيء حقا ، وإذا لم يكن شيء محققا فعنى ذلك أن الخطأ وحده مؤكد .

لست أنا الذى يستخرج هذه النتيجة من المجهود البديع الذى بذله عصر النهضة . ثلاثة رجال من أبناء ذلك العصر استخرجوها من قبلى : هم أجرينيا وسانشير ومونتاني .

أما أجرينيا ففى سنة ١٥٣٧ ، بعد أن استعرض جميع العلوم ، أطن الشك فيها . وأما سانشير فبعد أن قد قوتنا الفكرية ، كرر الحكم سنة ١٥٦٢ "بأننا لا نعلم شيئا" وتشدد فيه فقال : "إننا لا نستطيع أن نعلم شيئا ، لا العالم ولا أنفسنا" وأخيرا مونتاني يقطع الكيل فيقول : الإنسان لا يعلم شيئا لأن الإنسان ليس شيئا .

إن فى أمر مونتاني بنوع خاص لعبرة وعجبا : هذا الهادم الكبير لم يهدم فى الواقع إلا على الرض منه . كل ما أراد هدمه بادئ ذى بدء ، إنما هو انحرافا وخطأ والمصعب للرأى الخالص الذى يدعى أنه على حق ويستقد ذلك دون دليل . ولم يكن التنب ذنبه إذ تركه قلده صفر اليدين :

فالواقع أن كل شيء إنما هو "ظن" فى عالم يسوده الشك . ويحاول مونتاني حينئذ أن يقوم بالمتاورة السقراطية ، تلك المتاورة المعروفة التى تحاولها الفلسفة متى أحست الضيق واليأس ، فان الفلسفة تحاول دائما أن تعطينا جوابا عن هذين السؤالين : "ما الوجود ؟" و "ما أنا ؟" أو إن شئتم ، "أين أنا ؟" و "ما أنا ؟" أنا الذى يضع هذا السؤال . فى المصور السعيدة تبدأ الفلسفة بما هو موجود ، بالعالم ، ومن النظر فى العالم تحاول أن تجيب عن سؤال "ما أنا ؟" وذلك بالبحث عن المكان الذى يشغله الإنسان فى "سلسلة الوجود الكبرى" فى النظام الوجودى . ولكنها فى أوقات الأزمات إذ يحيم الشك على الوجود ويتفكك العالم ويحل أجزاء ، تتجه نحو الإنسان وتبدأ بسؤال "ما أنا ؟" ، وتسال ذلك الذى يسأل .

وهذا هو ما يفعل مونتاني ، فإنه يدع جانباً العالم الخارجي ( وهو موضوع غن ) ويحاول أن يتحول إلى نفسه وأن يجد فيها أساس اليقين والمبادئ الوطيدة للحكم أى للتمييز بين الصواب والخطأ .

هذا هو السبب الذى من أجله يدرس نفسه ويصفها ويحللها ؛ هو يطلب فى أحوالها المتغيرة المتنوعة أساساً متيناً يستند إليه معيار الحكم . وإنى أكرر القول أن ليس الذنب ذنبه إذ لم يجد شيئاً هنا أيضاً ، إذ لم يجد سوى الشك والفراغ والانهيار والموت . أمام هذا الفراغ ماذا سيصنع ؟ لن يصنع شيئاً أصلاً . هو يسلم بإخفاقه ، يسلم بحاله كما هو وكما كشفه له التحليل . وما العمل حيث قد امتنع العمل ، اللهم إلا أن يعدل المرء عن الأمل المستحيل وأن يسلم بالواقع ؟ أما أن يعود القهقري وأن يشور فى نوبة من اليأس وأن يحاول رتق حجاب الوهم الذى مزقه ، فقد كان مونتاني أخلص طوية وأقوى نفساً وأذكى عقلاً من أن يصنع ذلك . ليس كتابه " رسالة فى اليأس " وإنما هو " رسالة فى الزهد " .

على أن الشك لا يصلح موقفاً للحياة ، وهو إن طال أخشى موقفاً لا يطلق . إن " وسادة الشك اللينة " صلبة جداً . وليس يستطيع الإنسان أن يعدل نهائياً عن اليقين ، عن " طمأنينة الحكم " كما يقول ديكارت . إنه بحاجة لليقين كي يحيا ، كي يدبر سيرته فى الحياة . لذلك بدت حركة مقاومة منذ نهاية القرن السادس عشر على أيدي شارون ويكون ديكارت : الأول يمثل الإيمان ، والثانى التجربة ، والثالث العقل .

الحق أن ليس لدى شارون ما يمارض به مونتاني ، اللهم إلا أن الحالة التى كشفها لا تتحمل وأنها تؤدى بنا إلى اليأس . إذا كان العقل عاجزاً عن تحصيلنا فليس مصيره ، بل نعم المصير إذ يبقى لنا الإيمان .

أجل إن فقد مونتاني قد هدم أسس اللاهوت المدرسى ، والأساليب المعروفة فى الدفاع عن الدين ، والأدلة المألوفة على الحقيقة الدينية . ولكن

شارون يستترض فيقول إن النقد الشكى بهلم نفسه : ذلك أنه إذا كانت الأدلة المؤيدة غير صالحة ، فإن الأدلة المعارضة غير صالحة كذلك . فهو أمام شك العقل الطبيعي يقم يقين الإيمان الفائق الطبيعة .

لم يلق موقف شارون هذا ، المؤلف من إيمان بالوحى وشك في العقل ، نجاحا يذكر . وهذا أمر مفهوم : فإن " العاطفة الدينية " كانت شيئا مجهولا إلى حد ما في عصره ، ولم يكن الإله في ذلك العصر موضوع شعور باطن ، لم يكن بسكال قد وضعه بعد على هذا النحو ، ولكنه كان الها مقولا . وسيقول ديكارت في " رسالته إلى أماتة السوربون " :

" ولو أنه من المحقق أنه يجب الإيمان بالله لأن الكتب المقدسة تعلم ذلك ، وأنه من جهة أخرى يجب الإيمان بالكتب المقدسة لأنها صادرة عن الله ، فليس يمكن عرض ذلك على غير المؤمنين [على الشكك والزنادقة] إذ قد يتصورون أن في هذا القول التلط الذي يسميه المناطق بالبور " لذلك لم تنف " حكمة " شارون حركة الشك ، بل بالعكس صارت أصلا له .

كان شارون رجل دين ، وكان سيكون رجلا دولة ، وجه عنايته ، لا إلى اليقين الديني ومصير الإنسان في العالم الآخر ، بل إلى " تقدم " العلوم والمخترعات البافمة وإلى مصير الإنسان في هذه الحياة الدنيا . لم يكن يتوق إلى السعادة الأبدية ، بل إلى رخذ الحياة ؛ لذلك لم يهتمس دواء شورو . الحاضر في الماضي بل في المستقبل .

هو يسلم بنقد الشاك ولم يوفق أحد مثله في تصنيف الأخطاء الإنسانية والكشف عن أصلها في الطبيعة والمجتمع جميعا ، ولم يكن أحد أقل ثقة منه في قوة العقل الذاتية .

أجل إن العقل — العقل النظري — مريض عاجز مشحون بالأوهام والأخطاء . ويكون يذعن لذلك . إن ما يحمه ، إن ما يهيم الإنسان في رأيه . ليس النظر والتأمل بل العمل ، لأن الإنسان فاعل قبل أن يكون مفكرا .

لذلك إنما توجد الأسس الوطيدة للعلم ، بالإضافة إلى الإنسان ، في العمل والتجربة . العقل النظري هو "مجنون الدمار" يفضل حالاً يترك التجربة . لذلك كان الواجب منعه من الاتساع في الضلال ، وتثقيله وإشاقفه بقواعد عديدة محكمة ، والحبوط به قسراً إلى أرض التجربة الثابتة .

التجربة : ذلك هو الدواء الذي يصفه ليكون . وليس لكتابه "المنطق الجديد" من غرض سوى معارضة شك العقل المتروك لنفسه بيقين التجربة المنظمة .

وقد اعتقد ليكون أنه أصاب هدفه ، وكتابه اللامع في "تهدم العلوم وكرامتها" إنما هو رد ، حتى بالعنوان ، على كتاب أجرياً اليائس المظلم إلى اليأس .

وصادف الحل الذي جاء به نجاحاً عظيماً . على أن هذا النجاح كان أدياً بحثاً لأن يكون لم يضع ذلك العلم الجديد ، العلم العملي ، الذي أعلنت عنه كتبه . ولم يضمه أحد من بعده . والسبب بسيط : هو استحالة الأمر . إن التجربة البحتة لا تؤدي بنا إلى شيء ، لا تؤدي بنا حتى إلى التجربة . فإن كل تجربة إنما تستند إلى نظرية سابقة . التجربة سؤال فقيه على الطبيعة فهي تقتضي لغة فقيه بها . فأخفق ليكون في إصلاحه لأنه لم يدرك هذه النقطة ولأنه أراد "أن يتبع نظام الأشياء بدل أن يتبع نظام الأدلة" على حد تعبير ديكارت . وأفلح ديكارت في ثورته لأنه أدرك تلك النقطة وسلك طريقاً ممرضاً لحز العقل بدل أن يسوق سيره .

#### أيها السادة :

لقد فرضت عليكم هذا الاستطراد التاريخي الطويل لأنه بنا على ضروريا كل الضرورة لتحديد مكان "المقال في المنهج" من التاريخ ، والبيئة التي يجب وضعه فيها لكي نفهمه . فاني أعتقد أنا نسيء فهم "المقال" بل فهم ديكارت ، إذا نحن لم نظل مونتاني القوي منتشراً عليهما . إن لديكارت

نخصمين : ارسطو ، والفلسفة المدرسية . عل أنهما ليسا الخصمين  
الوحيدين ، كما ردد البعض وكما سبق لى أن قلت . كان سلطانهما قد ترعرع  
فأراد ديكارت أن يحل محلها ، لا أن يحاربها . إن له خصما آخر هو  
مونتاني ، ولعله أقوى الخصوم . ومونتاني هو فى نفس الوقت المعلم الحقيقى  
لديكارت .

إن ديكارت يتم مهمة مونتاني ويبلغ بها الناية ، تلك المهمة الهادمة  
المحررة ، وأعنى بها مهاجمة الخرافات والأوهام وما فى الفلسفة المدرسية من  
ظواهر العقل . فانه يحيل الشك منهاج ويسنده الى يقين الحقيقة بعد  
استعادتها ، فيجعل منه بين يديه محكما وآلة فعالة للتقد ووسيلة تمييز الصواب  
من الخطأ . إن ديكارت يقتضى أثر مونتاني فى الرجوع السقراطى الى النفس ،  
ويسبقه ، ويمضى بالتحليل الى غايته .

هو يحارب شك مونتاني ويلفح به أيضا الى غايته . وهذه هى عظمتة  
أى هذا التشدد الذى لا يلين ولا يخطئ ، وهو فضيلة نادرة جدا تقتضى  
أكثر من صفات عقلية عادية بالنسبة لما بلغت ، هو فضيلة تتطلب إقداما  
وشجاعة ، ومزمنة صادقة تأبى الوقوف فى الطريق وتمضى فى سبيلها مهما  
يكلفها ذلك ، مقتحمة العقبات غير مبالية بالتناقض الظاهر .

إنما استطاع ديكارت أن ينجو من تماريح الخطأ والشك لأنه مضى الى  
النهاية فى كل مسألة . واستطاع أن يكشف بهاء الحرية الروحية وأن  
يستعيد يقين الحقيقة العقلية وأن يحمد الله ، حيث لم يحمد مونتاني سوى  
الفراغ — هذا هو الترض الحقيقى الذى توخاه ديكارت من "المقال" :  
أى أن يستعيد نفسه وأن يذل ، فيما وراء الشك الهادم "الرأى العقل" الى  
طريق الوضوح والى يقين "المعرفة العقلية" . إن ديكارت يرد "بالمقال"  
على "رسائل" مونتاني ويمارض تاريخ مونتاني الروحى بتاريخه هو ،  
إنه يمارض قصة هزيمة بقصة انتصار .



والآن نستطيع أن نتحدث عن "المقال" ذلك "المقال" الجدير بأن يسمى "طريق العقل إلى الحقيقة". ولكن الوقت يضيق اليوم دون ذلك فوجدنا الدرس الآتى نسلك مع الطريق الذى رسمه لنا ديكارت .

## الدرس الثانى

فى محاضرتى الأولى رسمت لحضراتكم الصورة الروحية لعصر ديكارت ، أى البيئة التى يجب أن نضع فيها "المقال فى المنهج" لكي نستطيع فهمه . أما اليوم فسنعنى بدراسة "المقال" نفسه .

كم كنت أود لو استطعت أن أتلوه عليكم بأفكاه ، وأن أشرحه بصفحة صفحة ، بل بجملة بجملة . ولم يكن ذلك ليعد إسرافا بالنظر لما فيه من الثراء والإمانة ولكنه قد يستغرق سنة ، فلا يحصى من العنود عن مثل هذا الشرح .

لنتمز سرا سريما على المصنفات الأولى حيث يقص علينا ديكارت تاريخ أولى أزماته الروحية ، أزمة الشباب غداة مفادرة المدرسة ، وكانت أزمة شك وخيبة .

وهاكم بالتقريب ما يقول لنا : يقول إنه غذى بالآداب منذ حداشته ، درس فى مدرسة "لافلش" لليسوعيين وكانت من خير مدارس العالم المسيحى تلقى العلم فيها على خير المعلمين . وكان تأليفا نجيبا فتعلم كل شئ ، تعلم كل ما كان مألوفاً أن يتعلمه من يريد "الانتظام فى سلك الأبناء" قرأ كل ما وقع له من الكتب ، ونال درجة الماجستير فى الآداب ، والليسانس فى الحقوق فبالعشرين حتى لاحظ أن كل هذا عديم القيمة ، أو على الأقل ، لا يساوى شيئا كثيرا .

فأحس بالخيبة وأحس أنه قد خدع . فقد قيل له : تعلم الآداب والفنون تصب بها معرفة واضحة عميقة بكل ما هو نافع للحياة . فصدق القول ، وها هو

فما مرتبك بالشكوك والأخطاء ، ومرغم على الإقرار بأن " ليس في العالم مذهب هو على ما كانوا قد ظنوه به ". أجل لم يكن كل ما علموه عديم القيمة بالمرة " فاللغات مثلا ضرورية لفهم الكتب القديمة ، والتقصص اللطيفة توقف الفكر ، والأفعال المجيدة التي تروىها التواريخ ترفعه ، ومتى قرئت باعتدال حاولت على تكوين أصالة الرأي ، والبلاغة قوة وجمال لانظير لها ، وللشعر لطائف رائعة ، وللرياضيات مكتشفات هي في غاية الدقة ، واللاهوت يعلم كيف تكتسب الجنة ، والفلسفة تؤهل صاحبها لأن يتحدث حديثا مقبولا في كل شيء وأن ينال إعجاب من هم أقل علما منه ، والفقه والطب يودان بالثروة والكرامة على أصحابهما " . ولكل هذا قيمته من غير شك . ولكن المعلمين كانوا قد منوه شيئا آخر ، كانوا قد منوه معارف واضحة محققة ، وطما لاغنى عنه لإصابة الحكم وحسن التدبير في الحياة ، وبالجملة كانوا قد منوه علما وحكمة ، ولم يسطوه لاهذه ولا ذاك .

فإن شيئا مما علموه لم يكن ضروريا كل الضرورة ، بل لم يكن نافعا ، ولا محققا ، ما خلا الرياضيات . أجل إن قراءة الكتب القديمة والتقصص والتواريخ تزين الفكر ، ولكنها قد تفسده " فإن القصص تجعل على الاحتقاد بإمكان حوادث هي في الواقع مستحيلة " : وأصدق التواريخ " لا يروى الحوادث كما وقعت " فليس باستطاعتها أن تعاوننا على تكوين أصالة الرأي بل بالعكس إنها تمحلتنا على الخلط بين الحق والباطل . والبلاغة والشعر شيئان جميلان ولكنهما لا يتعلمان ، إنهما موهبتان ولا يكتسبان بالدرس . ولإقناع الناس ينبغي أن نكلمهم كلاما واضحا يستطيعوا فهمنا ، لا أن نرهقهم بمجسّات البدع والبيان .

أما اللاهوت " الذي يعلم كيف تكتسب الجنة " أفليس هو " علما " عديم الفائدة أصلا من حيث إن طريق الجنة " مفتوح للجهلاء والعلماء على السواء " ؟ بل أليس هو علما كاذبا يمتنعا كل الامتناع " من حيث إن حقائق الوحي تفوق العقل " وإن من الواضح " أنه يلزمنا للشروع في النقص عنها والتوفيق في هذا النقص معونة سماوية خارقة ترفعتنا فوق مرتبة الإنسان ؟

الرياضيات وحدها تنجو من قهـد ديكارت " لما لبراهينها من اليقين والوضوح " ولكنه لا يرضى عنها إلا بمض الرضا لأن الذين تقدموه لم يفهموا ماهيتها ومنفعتها الحققة ( وهى تنفيذ النفس بالحقيقة وتمكينها من معرفة العالم ) وظنوا أن منفعتها قاصرة على الفنون الآلية فلم يوقفوا إلى بناء شىء على هذه الأسس المكينـة .

فلا يبقى إذن ، ألا يكاد يبقـى ، شىء من تحصيله المدرسى . وهذا مفهوم ، فإن العلوم جميعا إنما تستمد مبادئها من الفلسفة . والفلسفة فى مقدسة المعارف اختلاطا وريـا . فلا يستبقى ديكارت سوى المعارف التى لا تمت إلى الفلسفة بصلة ، أى الإيمان بالله وبالرياضيات .

فلنسجل ذلك ، إن له أهميته ، فإن فلسفة ديكارت ستحاول أن تربط بين هذين اليقينين وأن تستند أحدهما إلى الآخر .

هل وصل ديكارت إلى حالة الشك بنفسه ؟ إن هذا جائز . هل تأثر بالكتب التى قرأها ؟ إن هذا راجح . هل تأثر بتلك البيئة المتفتحة التى اختلف إليها بعد مغادرة المدرسة ؟ إن هذا محقق . والأمر يد قليل الخطر .

إن العقلية التى يصفها ديكارت هى عقلية عصره ، عقلية الرجل المنقف الذى قرأ ببيروراموس ومونتاني ، بومبونات وكردان ، أجريبا ويبيكون ، والذى أوهقته " دقائق الفلسفة المدرسية " فازدري ما كان لزمانه من " علم رسمى " وولاه ظهره . وسوف يحذو ديكارت حذوه ، فهو يقول : " حالما أذنت لى السن بالخروج من سلطة أساتذتى تركت دراسة الآداب بالمرّة واعتزمت ألا أطلب من علم إلا ما قد أجده فى قمى أو فى كتاب العالم الأكبر " ( وفى هذا يشبه مونتاني تمام الشبه ) وقضيت بقية شبابه فى الترحال والتردد على قصور الملوك والأمراء ، والاتصال بالجيوش ، ومعاشره الناس على اختلاف أمرجنهم وطبقاتهم ، والتزود من التجارب ، وامتحان قمى فيها كان الحظ يعرض على من أحوال ، والتفكير فى كل مناسبة بحيث أخرج منها بفائدة ، فقد كان بى دائما شوق بالغ لأن أنعم التمييز بين الصواب والخطأ للتبصرة فى أمئالى والمضى باطمئنان فى هذه الحياة .

لقد كانت أسفار ديكارت موضوع جدل غير قليل فيما سلف من الزمان . كانت رحلته الأولى إلى هولندا وهو في العشرين ليخدم في جيش أجنبي ، غريبة جدا في نظر الفرنسي الملازم لبلده من أهل القرن الماضي ، وفي نظر الأديب الذي لم يكن يتصور الحياة ممكنة في غير باريس ، لذلك كانوا يتلمسون لهذه الأسفار أسبابا عميقة خفية ، ولكنا نعلم اليوم أنهم كانوا محطئين .

إن المثل القائل "الأسفار تكون الشباب" يرجع إلى أبعد من أمس وقد كان التنقل في أنحاء أوربا جزءا من تربية "الرجل المثقف" في زمن ديكارت ، والواقع أن اكتساب "التجربة والآداب الاجتماعية" التي تميز "الرجل المثقف" لا يتأتى بغير السفر ومعايشة الجند وأهل القصور والتفرج على البلدان الأجنبية .

وليس من المستغرب كذلك أن يكون ديكارت قد قصد إلى هولندا ، فقد كانت هذه الدولة حينذاك قوة بحرية عظيمة ، وكانت حلقة لفرنسا ، وكانت غاصة بالفرنسيين من أساتذة وطلاب وعسكرو شباب الأشراف ، يفدون إليها ليتعلموا فن الحرب في جيش موريس دي ناسو ، أكبر قائم في عهده ، وكان ديكارت أحد هؤلاء ؛ أجل إنه كان من طبقة متواضعة بين الأشراف ، هي طبقة رجال القضاء ، ولكنه كان شريفا على بكل حال واتخذ له اسما شريفا "سيد دي يرون" للتنويه بمكانته .

فالسفر ، أو على الأقل ، سفرة ديكارت الأولى كانت تكملة طبيعية للدراسة ، كانت مدرسة الحياة . أقاد منها مثل ما يفيد غيره : زعزعت الأسفار ما تبقى له من يقين ، أي آرامه الموروثة ، ولكنها عوضته منها شيئا من سعة الفكر . فإنه يقول ، " كنت أتعلم ألا أظالي في تصديق ما أفتنقى به القدوة والعرف ، وبذلك تخلصت شيئا فشيئا من أخطاء كثيرة تحجب ضوءنا الطبيعي وتكبحنا عاجزين عن إدراك الحق " .

لأن كل ما صادفناه فهو طبيعي . وما ترجمة ديكارت إلا ترجمة أي فرد من الناس . وفي استطاعة كل واحد من قراء ديكارت ؛ كل "رجل

مثقف " من قراء " المقال " ، أن يصبح قانلا : إن هذه لترجحي . وقد قلت لكم في المحاضرة الماضية إن تاريخ ديكارت ، كما يقصه علينا ، يلخص عقلية عصره .

ولأن لم نبرح موقف مونتاني . ولكن ديكارت بعقد العزم ذات يوم على " أن يدرس في نفسه وأن يستخدم قوة عقله لاختيار الطرق الواجب اتباعها " كما فعل مونتاني . وهنا يحدث الصدع .

يقول لنا ديكارت : " كنت حينذاك في ألمانيا حيث دعيت الحروب التي ما تزال ناشبة فيها " وكلنا يعلم الحكاية المشهورة عن " المدفأة " التي يلما إليها . ومع ذلك فلست أريد أن أحرم نفسي لقنة قراتها . يقول : وفيما كنت عاتدا من تنويع الامبراطور أقصد إلى الجيش ، وقفني بداية الشتاء في رحلة لم يكن لي بها حديث يلهمني ولم يكن لي بحمد الله شواغل أو أهواء تدخل الاضطراب على نفسي ، فكنت أقضي صحابة يومي في سحرة دافئة مغلقة على وحدي أقلب أفكاري . وكان من أول ما خطر لي أن المصنوعات المركبة من قطع عدة والتي اشترك فيها صناع حديدون ، كثيرا ما لا تحوي من الكمال بقدر ما تحويه المصنوعات الخارجية من يد صانع واحد " ويستنتج ديكارت من ذلك أنه كما أن البيت الذي يبنيه بناء واحد أجهل من البيت الذي يشترك في بنائه بناعون حديدون ، وكما أن المدينة التي تشيدها أجيال متعاقبة أقل نظاما من المدينة التي تشيد دفعة واحدة ... فإن العلوم لما كانت قد تكونت شيئا فشيئا فهي خلو من كل يقين وليست تعلم النظام الحقيقي للأشياء ، ومن ثمة فيجب أن يشرع واحد في إقامتها من جديد وفي ترتيبها .

إن ما تعلته إلينا عبارات " المقال " على ما فيها من تلميح وحذر إنما هو ثورة طبية حقا . فهي ترمي إلى استبعاد كل ما عمل من قبل ، وإلى استئناف الفلسفة كأن أحدا لم يفلسف ، وإلى تجديد البناء ، أو بعبارة أدق ، إلى البناء لأول مرة ونهائيا ، بناء المجموعة الحقة للعلوم ، المجموعة الحقة للعالم .

إن المشروع من العظمة بحيث يتولانا النهول من جرأة ديكارت .

ولكن ديكارت يسير في حديثه بهدوء فيقول : " وفكرت أنا كذا أطفالا قبل أن نصير رجالا ، وقضيتا زمنا طويلا تحت سيطرة شهواتنا ومغلبتنا ، والشهوات والمغلبين تأثيران متعارضان في أكثر الأحيان لا يوجهاننا إلى الخير دائما ، فيكاد يستحيل والحالة هذه أن تكون أحكامنا قية ثابتة كما لو كان أتيج لنا استخدام العقل كاملا منذ ميلادنا ولم يحكمنا إلا العقل " .

أجل كان يكون جيلا جدا لو كا منذ ميلادنا متممين بالعقل كاملا ، لا بالعقل الذي نحن حاصلون عليه اليوم في سن التضج والذى ملؤه الأخطاء ، بل بالعقل الذى كا نحصل عليه حينذاك ، العقل الخالص الكامل " الجوهري " كما كان يجب أن يكون عليه ، كما كان يحصل عليه رجل مثل آدم يلقى بالنا بعقل خارج من يدى الطبيعة أو الله مباشرة . إذن لما كا ندمه يقع فى الخطأ ولما كان يطرا عليه أى وهم يحجب ضوءه الطبيعى .

وليست هذه الفكرة بجديدة . إنها آتية من شيشرون ، وأغلب الظن أنه استمدّها من أئرو . ولكن أحدا من بين جميع الذين قالوا بها ، حتى بيكون ، لم يكن جادا فيها . أريد أن أقول إن أحدا لم ينشئ برنامجا للعمل من هذا الأسف الأفلاطونى ، إلا ديكارت فقد شرع جادا أن يعيد للعقل نقاءه وجماله " القطريين " لينهب بالطبيعة الإنسانية إلى أعظم درجة من الكمال . وهو يقول : ولأجل تنقية العقل من شوائبه بدا لى أن خير ما أصنع إنما هو أن أشرع فى أن أترع من فكرى كل الآراء التى كنت صدقتها لذلك الوقت لأحل محلها آراء خيرا منها أو قمس الآراء بمد أن الأتم بينها وبين عقلى " .

ثورة عقلية أو بالأحرى ثورة روحية تسند الثورة العلمية وتعلم بجراءة مقطعة النظر قوة العقل وقيمتة وسلطانه المطلق .

أجل إن ديكارت سيحاول أن يجد من هذا السلطان الذى أطلنه وأن يتلافى ضرره . وسيقول لنا خلاصا كل الإخلاص إن قد للعقل لا يجب ولا

يمكن أن يتناول الحقائق الدينية ، أى الحقائق الموحدة من حيث إنها بما هيها أسمى من العقل . وسيحاول حصر الدمار ونقض يديه من النتائج المؤلمة التي قد تنتج والتي ستتبع بالفعل . لم يكن ديكرت بالرجل الثورى بل كان يحرص مخلصا على الطمأنينة العامة والنظام العام : فإنه كان بحاجة اليهما ليستطيع متابعة أبحاثه العلمية . وكان يحرص بالأخص على طمأنينة الشخصية ، ولست ألوهم في ذلك . لقد كان من السهل على بوسويه أن يسميه "الفيلسوف الشديد الحرص" فلم يكن بوسويه يستهدف لخطر ، ولم يكن أتى بنىء يذكر . ولعل ديكرت لم يستهدف لخطر ، ولكنه جاء بكتز . فليس من المستغرب أن يطلب الطمأنينة . لذلك هو يسرع إلى توفيرها لنفسه، وهذا دليل واضح على أنه كان يعلم ، خيرا من أى إنسان ، ما لمنهجه من قيمة "كلية" .

هو يقول أنه لا يقصد إلى إصلاح الدولة ولا الهيئات العامة الكبرى ، بل لا يقصد إلى إصلاح "نظام العلوم" أي نتائج المدارس ، فإن ذلك لا ينيه . يقول : "لا أستطيع بحال أن أفر أصحاب الأمزجة الفظة الذين لا يدعهم داع من حسب أو مال للعناية بالشؤون العامة فلا يحلون مع ذلك من تصور إصلاحات جديدة . ولو كنت أعلم أن شيئا في هذا الكتاب من شأنه أن يحمل الناس على أن يظنوا بي مثل هذا الجنون ، لكننت أسف جدا للنشر" على أن أفكاره ملكة انحصار وله كل الحق أن يصنع بها ما يشاء . وهو يقول لنا إنه لا يريد بحال أن يجاوز ذلك الحد ، بل لا يريد إصلاح أفكار الآخرين وإنما يقتصر على إصلاح أفكاره ليس غير : "لذين قسم لهم الله من نعمه أكثر مما قسم له أن يتوخوا أغراضا أسمى" أما هو ففرضه يكفيه .

من غير شك . إن إصلاح المنطق والعلم الطبيعي والميتافيزيقا ، أو بالأحرى خالق هذه العلوم خلقا جديدا - أى خالق عالم بأكمله - يكفى هذا الرجل المتواضع .

لنقف هنا لحظة فقد بلغنا الوقت الحامى ، بلغنا بداية الفلسفة ، فى رأى ديكرت على الأقل ، ومن هنا يبدأ كتابه "التأملات" . إن الإنسان

بمراجعة (والإنسانية أيضا من غير شك) لأن يترج عنه مرة في حياته كل ما سبق له من آراء وأن يهدم كل ما سبق له من معتقدات ، ليعرضها كلها على حكم العقل .

أليس التخلص من جميع الآراء وهدم جميع المعتقدات هو أيضا التحرر منها ؟ أوليس عرضها على حكم العقل يتضمن القول بسلطان العقل وحرية ؟

وهذا هو المنهج الديكارتي ، وهذا هو الدواء الديكارتي . المنهج يعني الطريق المؤدى إلى الحقيقة ، والدواء هو الذى يشفىنا من التردد والشك .

إذا أردنا أن نستعيد ما كان لعقلنا من قهاء فطرى وأن نبلغ إلى يقين الحقيقة فيجب التخلص من جميع الأفكار والمعتقدات ، أى التحرر من جميع التقاليد والسلطات . فان الشاك — وأقصد مونتاني — على حق في أن يشك . أليس هو بإزاء آراء مريبة بل خاطئة ؟ قد يكون على غير حق أحيانا ، ولعل هناك إلى جانب الأفكار الكاذبة أفكارا صادقة ، ولكن ما السبيل إلى العلم بذلك ؟ يجب أن نتكهن من الحكم عليها جميعا ، أى التمييز بين الصديق والكاتب . وكيف نستطيع ذلك ونحن آمنون من الخطأ ما دمنا نحفظ برأى واحد بغير امتحان وقد يكون كاذبا فيفسد علينا الحكم ؟

لا سبيل إذن إلا أن نفرغ العقل بالمرة . وسيقول ديكارت في رسالة للأب ميلان : ” إذا كان لديك سفت من التفاح بعضه فاسد فاسد مقسد للبعض الآخر ، فكيف العمل إلا أن تفرضه بأكله وتتناول التفاح واحدة واحدة فعند الجليد منه إلى السفت وتطرح الردى ؟ ” .

ولنلاحظ أن هذا العمل يتم على دورين : نبدا بإفراغ السفت ، ولكنا لاتدعه فارغا لأننا سنعيد إليه التفاح غير الفاسد . فكيف وبم نمتحن الآراء لاستبقائها أو اطراحها حسبما توافق العقل أو لاتوافق ؟ بالعقل نفسه ، بذلك الضوء الطبيعى الذى إن خلصناه من جميع الآراء التى تملؤه استعداد كاله الطبيعى وصار من ثمة قادرا على التمييز بين الصواب والخطأ .



وكيف صنع ذلك ؟ هنا أيضا الأمر بسيط غاية البساطة : نشك في الأفكار التي نستطيع أن ندين فيها غموضا واختلاطا . إن الأفكار التي نستطيع الشك فيها تحتوي بكل تأكيد شيئا ظاهريا غامضا غمطلا . لذلك نحن نمتحنها بالشك ، والشك هو محكا : كل فكرة تتأثر بهذا الحامض المحلل ، فهي كاذبة ، أو على الأقل ، فهي من طبيعة أدنى ، هي ثقافة فاسدة ، وإذن فنحن نطرحها ولا نستبقى إلا التي "تعرض للفكر بوضوح وجلاء لا يستطيع معهما الشك فيها"

الشك محك الحقيقة ، هو الحامض الذي يحلل الأخطاء . لذلك يجب أن نجعله أقوى ما يمكن وأن نشك في كل شيء ما استطعنا إلى الشك سبيلا . حينئذ فقط نكون على يقين أننا لا نستبقى إلا ذهب الحقيقة الخالص .

وسيلب الشاك بنفس أسلحته . إنه يشك ... ونحن سنعالج الشك . لن يكون شكنا "حالة" ، حالة ريب متكامل ، بل سيكون فعلا ، فعلا إراديا ، وسنضيق به إلى نهايته . وشتان بين حالة الشك وفعل الشك . لقد فزنا بالنصر مبدئيا ، إذ أن الشاك يذعن للشك ، أما ديكارت فيزاوله ، وهو إذ يزاوله بجرية يسيطر عليه ومن ثمة يتحرر منه . إنه حاصل على محك وقاعدة ( لم تكونا لموتنا ) وإذن فيستطيع التمييز بين الصواب والخطأ ، ووضع الأفكار التي ستكون عالم العقل في مواضعها ، ومزاولة "النقد" أى الحكم والاختيار .

ما هذه الأفكار التي هي من الوضوح والجلاء — أو بعبارة أدق ، فإن لكل لفظ أهميته في هذا المقام ، ما هذه الأفكار التي "تعرض" للعقل على نحو هو من الوضوح والجلاء بحيث لا يبقى لديه سبب للشك فيها ؟ ما هذه الأفكار التي لا يتبين العقل فيها غموضا ولا اختلاطا ، والتي هي بالطبع متلائمة مع العقل ، والتي بسبب ذلك تكون النموذج والقاعدة والمقياس الذي يقيس به العقل سائر الأفكار ؟ وما هو هذا العقل الذي سيقوم بهذا القياس ؟

هذه الأفكار هي الأفكار الرياضية ، وهذا العقل هو العقل الرياضي كذلك ؛ ففى الرياضيات دون سواها بلغ العقل الإنسانى إلى الوضوح واليقين ، وأُفصح في إقامة علم بمعنى الكلمة " يتقدم فيه بوضوح وجلاء من أبسط الأشياء إلى أشدها تعقيدا " .

لذلك كان المنهج الديكارتى مأخوذاً عن الرياضيات ، ذلك المنهج الذى يقول لنا ديكارت إنه كونه لنفسه بانتقائه خير ما فى " الفنون أو العلوم الثلاثة التى كانت درسها بعض الشيء فى صباه " وهى المنطق ، وتحليل المهندسين ، والجبر .

أجل ليس المراد أخذ مناهج الرياضيات فى الاستدلال وتطبيقها هى على موضوعات أخرى ، فمع " أن الرياضيين وحدهم من بين الذين سبق لهم البحث عن الحقيقة فى العلوم ، هم الذين وجدوا براهين ، أعنى أسبابا محققة بينة " إلا أن طرائقهم ، أو بكلمة أدق صناعاتهم ، خاصة بموضوعاتهم ليس خيراً وهى " موضوعات غاية فى التجريد تلوح بعيدة عن كل فائدة عملية " وإن تحليل القدماء مقصور على اعتبار الأشكال بحيث لا يروض العقل دون أن يطلب للخيلة عناء كبيراً ، وإن علم الجبر عند المحدثين من الخوض لبعض القواعد والأرقام بحيث أصبح " فناً مختلطاً غامضاً يهق العقل بدل أن يشقفه " فيجب إذن البدء بإصلاح الرياضيات أنفسها ، وذلك بتعميم مناهجها ، أو إن شئتم باستخراج ماهية الاستدلال الرياضى والروح المنبث فى " سلسلة الأسباب البسيطة المهيبة التى يستعملها المهندسون ليلفوا بها إلى أحصر براهينهم " .

ماهية الاستدلال الرياضى — وهو يختلف عن الاستدلال القياسى البحث أو المنطقى — قول : ماهية الاستدلال الرياضى وروحه تقوم فى أن الرياضى ، مهما تكن موضوعات بحثه ، معادلة جبرية أو شكلاً هندسياً ، فهو يحاول أن يوجد بينها علاقات أو " نسباً " مضبوطة ، وأن يربط بينها بسلاسل من العلاقات المنظمة .

فاستكشاف علاقات ونظام بين العلاقات : تلك هي ماهية الفكر الرياضي ، ذلك الفكر الذي لا يبنى لديه "السبب" إلا علاقة أو نسبة ، العلاقة أو النسبة توجد بذاتها "نظاما" وتتم بذاتها حتى تصير سلسلة . وقواعد "المقال" إنما تعلمتنا قوانين هذا الفكر ، أو على الأقل القواعد الثلاث الأخيرة . القاعدة الأولى هي : ألا نسلم أبدا شيئا إلا بعد أن نكون قد عرفنا بوضوح أنه حق ، وهذه القاعدة تعبر عن ضرورة تطهير العقل بالشك . القاعدة الثانية : أن نقيم كل صعوبة ما وسعنا القسمة وما اقتضى الحال حلها على أحسن وجه (وهذا يعني "قسمة" كل علاقة أو نسبة مركبة إلى ما يستطاع من العلاقات أو النسب البسيطة) .

القاعدة الثالثة : أن نقود أفكارنا بنظام مبتدئين بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة للتدرج إلى معرفة أكثر الأفكار تركيبا ، وهذا يعني الابتداء بأبسط العلاقات أو المعادلات ، أي التي هي من الدرجة الأولى ، ثم التدرج منها بنظام إلى العلاقات أو المعادلات التي هي من درجة أعلى ، فافترضين نظاما حتى بين التي لا يصدر بعضها عن بعض بالطبع ، وذلك بإدماج حدود بين طرفي السلسلة وفرض الحدود جميعا قابلة لأن تربط في سلسلة . القاعدة الرابعة : أن نقوم بإحصاءات تامة واستعراضات تامة بحيث نتحقق أننا لم نغفل شيئا ، أي أن نحصي من ترك حذما أو مجهول ما من مجهولات المسألة غير مرتبط بسائر الحدود ، ومن وضع معادلات أقل عددا من المجهولات .

لا سبيل إلى الشك في أن هذا "المنهج" وهذه القواعد التي يزعم ديكرارت أنه اكتشفها في مدفاته ، لم تكتشف إلا بعد ذلك بمدة طويلة ، من حيث إنها عبارة عن تخييص غامض لبعض الشيء لأنواع الاستدلال المستخدمة في رسالتي "البصريات" و "الهندسة" وبالأخص الطريقة وضع مسألة جبرية في معادلة . على أن علم الجبر الجديد ، وتطبيق الجبر على الهندسة ، ذلك التطبيق الذي يجر الهندسة من الخيلة ويحيل المكان ماهية معقولة تمام المعقولة ، هو ، بالإضافة إلى ديكرارت نفسه وإلى معاصريه وخلفائه

( أمثال مالبرانش وسينوزا ) وبالإضافة إلينا ، أعظم فتوحاته العقلية — هو الفتح الذى مكن ديكارت من إقامة علم طبيعى نظرى ومن الرد على انتقادات أرسطو ومن اجتياز العقبة التى وقفت فى سبيل أفلاطون .

ومهما يكن من قول ديكارت فإنه فى الواقع يدلنا على الطريق الواجب سلوكه ، لا الطريق المنتشعب الوعر الذى سلكه هو . وليس يهمنى أن يرجع إفصاحه عن مكتشفاته بوضوح إلى سنة ١٦٢٨ أو ١٦٣٩ ، فإن أصلها ، أول حدس سطع فى فكره ، يرجع من غير شك إلى سنة ١٦١٩ ، أى إلى عهد المدفأة .

وفى الواقع ، حين جاء ديكارت يقيم فى مدفأته أوائل شتاء ١٦١٩ ، لم يكن قد شغل سلبه الماضية ، بالسفر ومخالطة الناس ليس غير ، بل كان قد سلخ ستين فى العمل والكشف . لم يكن قد صرف وقته سدى فى هولاندا ، وإذا كان لم يتعلم شيئا يذكر من فن الحرب فيما يلوح ، فإنه كان قد اكتشف منها حسابيا ممهدا لحساب التفاضل وطبقه على مسائل العلم الطبيعى ، فساهم صديقه بكان ، منذ ذلك الحين ، بالطبيعى الرياضى الكامل ، وكون منها للتحليل هندسيا بحثا فى بادئ الأمر من قبيل تحليل العالم "فرما" ، فلما استحثه بكان على ترك الرياضيات التطبيقية وتوجيه قواه العقلية نحو الرياضيات البحتة ، بذله أن يعم متاهج الهندسة وأن يطبق نتائج التحليل على علم الجبر ( ومن هذه الفكرة سيستخرج فيما بعد الهندسة الجبرية أو الهندسة التحليلية كما تسمى اليوم ) . أجل إنا ما نزال بإزاء محاولات لن ننتهى إلى غايتها إلا بعد أن يصلح ديكارت علم الجبر بأكله ، بتركيبه ورموزه . وكان ديكارت فى مدفأته ما نزال بعيدا من الغاية ، ولكنه اكتشف حينذاك من غير شك الفكرين الأساسيين اللذين ستسيطران على ملبه وفلسفته ، وهما فكرة وحدة الرياضيات ، وفكرة وحدة العلوم ، وهذه أعرق وأهم من تلك .

لن أتبع هنا خطوة بخطوة ، تاريخ نمو فكر ديكارت ، بل سأحذو حذوه فأعرض عليكم هذا التاريخ كما يبدو فى عهد "المقال" . إن وحدة

الرياضيات لازمة من أن نفس المناهج ، وهى المناهج الجبرية ، تطبق في الهندسة والحساب ، أى تطبق على العدد والمقدار على السواء . ونحن بقولنا "نفس المناهج" نفس خطوات الفكر . وهذا يبين لنا أن المهم ليس الموضوعات — أعدادا كانت أو خطوطا — بل خطوات الفكر وأفعاله في ربط الموضوعات وكشف العلاقات ومقارنتها وقياسها بعضها ببعض ونظمها في سلاسل . فيحصل على نظام خصب حتى يمارس النظام الجامد المكوّن من الأنواع والأجناس في المنطق المدرسى . يحصل على نظام هو نظام الإيجاد لانظام التصنيف . كل حد من حدوده يتبع الحد السابق ويعين الحد اللاحق . ولكن إذا كان الأمر كذلك ، إذا كان النظام والعلاقة هما اللذين يكوّنان ماهية الرياضيات كما أسلفنا ، فمن المستطاع التعبير عن كل علاقة هندية بعلاقة مكانية ، وإحالة الأعداد خطوطا وانحطوط أعدادا ، واستخلاص علم أعم ، هو علم العلاقات والنظام ، وهو علم عقل بحث ، بين للعقل من حيث إن العقل لا ينظر فيه لنظر أفعاله الخاصة وأسبابه الخاصة .

هذه هى الرياضيات الحقة التى تستبدلها ديكارت بتحليل القدمات وجبر المحدثين . ويستطيع العقل بذلك أن "يعد الأسباب البسيطة السهلة في سلاسل طويلة" دون أن يقف عند حد ، سواء أكانت هذه الأسباب مادلات أو علاقات ، وأن يربط بينها ويركبها بعضها مع بعض ويصوغها في نظام "طبيعى كامل" من العلاقات ، أعنى من الموضوعات المتدرجة في التعقيد والثراء .

وإذا كان الأمر كذلك ، إذا كان كمال الرياضيات وخصبها آتيين من أن العقل يوجد فيها علاقات ويركب هذه العلاقات بعضها مع بعض ، ويوجد نظاما بين عناصرها وهى الأعداد وانحطوط على السواء ، أفليس من البين — والأمر بين عند ديكارت — أن هذا هو نموذج كل علم إنسانى وماهيته ، وأن العلم الإنسانى واحد كما أن العقل واحد ، من حيث أن العلم ما هو إلا العقل الإنسانى ناظرا في مختلف الموضوعات .

وإذا كانت المعلول على العقل لا على الموضوعات فيصبح من المضحك تقسيم العلوم بحسب موضوعاتها. وإذا فلأجل إقامة العلم يجب ويكفى أن نضع أو أن نكشف نظاما وعلاقات معقولة واضحة بين أبسط معاني العقل، وأن نتدرج منها بنظام إلى الأشياء الأكثر تعقيدا "فإن الأشياء التي تقع في معرفة الناس تتعاقب على نحو واحد، فإذا امتنعتنا من التصديق بشيء إلا إن يكون حقا، وإذا حافظنا على النظام اللازم لاستنباط الأشياء بعضها من بعض لما من شيء إلا بلغنا إليه مهما يكن بعيدا، وما من شيء إلا كشفناه مهما يكن خفيا" فبالابتداء بأفكار العقل دون إدراك الحواس، وباتباع نظام التركيب الخاص بالعقل وبإنكاره، نتهدى إلى النظام الحقيقي في العلوم، ذلك النظام الذي هو الآن خفي محجوب .

وأظلم الظن أن توقع ديكارت هذه النتائج المدهشة سبب تدوينه في مذكراته أنه في العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ غمره "حساس عظيم وبدأ أن يفهم أسس العلم العجيب"، ذلك العلم الكلي، تلك الرياضية الكلية للعلم، التي عرضتها الآن. على أنا نسأل: ماذا كانت تلك الأسس؟

أعتقد أنا أن ديكارت يجب عن هذا السؤال في موضع آخر من مذكراته، فإنه يقول: "إن فينا بنور العلوم" ومعنى ذلك أن العقل ليس فارغا، ليس "لوها مصقولا" معدا لأن يقبل كل شيء من خارج عن طريق الحواس والخيلة، كما يعتقد أرسطو والمدرسون، بل بالعكس إن فينا ما يكفي لإقامة العلم، ونحن نميل في أنفسنا مبادئ العلم، فإذا ما رجع العقل إلى نفسه استطاع وهو واثق بنفسه أن يستنبط، دون أن يخرج من ذاته، تلك السلاسل الطويلة للأسباب التي يحدثنها عنها "المقال".

بنور العلوم فهي فينا: ذلك هو السبب في أن مشروع ديكارت ليس وهما، وذلك هو السبب في أنه يمكن، بل يجب، أن نحاول تحليل عقلنا من كل ما طرأ عليه من الخارج، من كل ما اكتسبه أثناء الحياة .

” بذور العلم “ هذه ، أو كما سيسمها ديكرت فيما بعد حين يتدى إلى ما كان لأفلاطون من تصور عميق (دون أن يعلم أنه لأفلاطون) ” المعاني القطرية “ و ” الحقائق الدائمة “ و ” الطبائع الحقة الثابتة “ أى ماهيات معقولة بحتة ومستقلة تمام الاستقلال عن اكتساب الإدراك الحسى ، معانى يكتشفها الشك فى النفس ، ذلك الشك المنهجي الإرادى المطلق الذى راض ديكرت نفسه عليه : تلك هى الأسس الوطيدة التى لم يتد إليها موتافى والى يستطيع الإنسان أن يقيم عليها حكمه .

وأراد ديكرت ، وقد ملأه الفرح ، أن يعلن للعالم دؤن ضياع وقت ، بشرى استعادة اليقين . فهو يقول فى رسالته إلى بكان ” أرجو أن أنجز كتابى حوالى عيد الفصح ، وحينئذ أبحت من الناشر “ .

لم يظهر هذا الكتاب قط . هل حرر ؟ هل ذهب ديكرت الى أبعد من العنوان ” بحث فى العقل الجيد “ ؟ إلى أشك فى ذلك شكاً قوياً ، فان ديكرت ، على مايقول بابه ، أول مترجم له ، لم يلبث أن أدرك أن هدم ” جميع “ الأفكار التى قبلتها النفس ليس بالأمر الهين ، وأن أهون منه بكثير إحراق بيت بل تخريب مدينة . أما تجديد البناء ... ... أجل ، إن ” المقال “ يصرح بأنه ميسور : ما علينا إلا أن نبدأ بأبسط الأفكار ... ولكن ما هذه الأفكار التى هى أبسط الأفكار وأوضحها وأسهلها ، هذه الطبائع الحقة الثابتة ، هذه المعانى القطرية كما سماها فيما بعد ، هذه العناصر المطلقة لعالم الفكر ؟ المسألة بعيدة من أن تكون بسيطة ، بل إنها أعسر المسائل ، وسيعترف ديكرت بذلك فيقول : من المحقق أن أفكارنا الواضحة حقة جميعاً ، غير أنه من الصعب جداً أن نعين هذه الأفكار بالضبط .

على أن إخفاق هذه المحاولة الأولى لا يقف ديكرت ، فهو يقول لنفسه ولنا : إلى ما أزال شاباً والمستقبل كفيل بالنجاح ، ثم يعمل من الضرورة فضيلة ويستأنف السفر .

ونطول أسفار ديكارت ست سنين، ست سنين نكاد لانعلم عنها شيئا .  
في سنة ١٦٣٣ نلقاه بفرنسا، وفي سنة ١٦٣٤ في البندقية فروما، وفي سنة ١٦٣٦  
يعود الى باريس .

ماذا صنع أثناء هذه السنين الست ؟ نحن نجهل ذلك . أنه من غير شك  
تأثر على الدرس ، وعلى ملاحظة العادات والأخلاق ، وعلى التفكير النافع  
أيضا حل . ومن غير شك تابع مهمته الكبرى : مهمة تنظيف عقله والبحث  
عن تلك الأمور البسيطة السهلة التي يجب البدء بها . لقي بباريس الجوامع  
بل كان الجوق قد ساء ، أصبح الرجل المثقف شاكا صراخا ، لا يحفل بشيء  
ويستخر من كل شيء ، أصبح زنديقا ، بل إن مرسين يزعمه ملحدًا وبعد  
خمسين ألف ملحد بباريس . الخطر عظيم ! لذلك حشد الدين قواته جميعا  
للنضال ، وانهالت على الملحد المسكين كتب مخممة بأقلام جواراس ومرسين  
وسيلون وغيرهم .

لم يساهم ديكارت في هذا النضال يادئ الأمر . الحق أنه مشغول جدا  
فانه انتهى أخيرا إلى الأمور البسيطة التي يجب البدء بها : هي بالذات  
الأفكار التي كان يعتبرها الفلاسفة أصعب الأفكار : الحركة والامتداد  
والمدة ، وبالأخص اللامتناهي . وهو شارح في وضع أسس العلم الجديد ،  
العلم الذي يبدأ بالفكرة لا بالموضوع ، ويتبع نظام الأسباب لا نظام المواد .  
لانه يدون منطقته "قواعد تدبير العقل" . يعارض فيه عقم القياس الصحيح  
صورا بقرءاءة الحدس العقلي للحقيقة وخصبه . وهو إلى ذلك مختلف مع أنصار  
الدين .

لانه مؤمن من غير شك ، بل إنه متدين تدنبا عميقا ، وإن كان ذلك على  
طريقته هو . ولكن من يدري ؟ لعلها خير الطرق ؟ أجل لم تكن ديانتها ديانة  
بسكال . ولكنها لم تكن دونها صدقا ولا عمقا . إنه ينكر الإلهاد ، وهو



لا يجب الشكالك "الذين يسكون لأجل الشك" وهو ، إلى جانب الأمرار  
المقنعة التي جاء بها الوحي ، يؤمن بحقيقة دينية في تناول العقل البشري  
يؤمن بوجود الله ووجود النفس ، ويؤمن بإمكان البرهان على هذه الحقيقة  
الدينية ووجوبه . وسينفض ذات يوم بهذا البرهان بتشجيع بيريل وجيفيف  
و بتأثير القديس أوغسطينوس .

كيف يستطيع أن ينتم من الشكالك والزنادقة عدم اقتناعهم "بالبراهين"  
والنجح المنصبة عليهم ؟ ليس لهذه البراهين من قيمة ، وإنه يعلم ذلك ،  
وإنه الوحيد الذي يعلم ذلك حق العلم . أما أنصار الدين فلا يعلمون ،  
ومن ثمة فلا قيمة لما يصنعون .

ماذا يصنعون ؟ ماذا يصنع مرصين مثلا ؟ الأمر في غاية البساطة :  
لأنهم يجمعون كل ما اخترمه الناس من أدلة ، ويبرهنون على وجود الله بجميع  
الوسائل : بالمنطق والعلم الطبيعي والميتافيزيقا ، يسردون جميع التقاليد وجميع  
الحوادث "العجيبة" التي تدل على وجود فائق للطبيعة ، ولا يعرضون لهذه  
الحوادث والتقاليد بأقل نقد . هم ليسوا مؤمنين فقط ، هم أكثر من ذلك  
هم سذج . وديكارت يعلم أن أول واجبات العقل أن يخضع كل هاته  
الحوادث والتقاليد للنقد والقياس والحكم ، وأنه إذا فعل لم يجد فيها سوى  
حديث خرافة ، إذ أن العقل لا يستطيع أن يقبل ما هو معارض له .

أما الأدلة المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية فليست تساوى شيئا هي الأخرى  
لأنها كلها أو أكثرها سافطة ، لأنها كلها ، أو أكثرها ، قائمة على المنطق  
القديم والعلم الطبيعي القديم والتصور القديم للكون ، وقد هدم ديكارت  
هنا كله .

فهو يكتب "قواعد تدبير العقل" ، يمارض المنطق القياسي القديم  
الذي وضعه أرسطو ، منطق المتناهي ، بمنطق جديد حسي قائم على تقدم  
اللامتناهي في حكم العقل . وهو يستبدل بالعلم الطبيعي القديم الذي يبدأ  
بالإدراك الحسي للعالم المألوف الصامت الذي تعيش فيه ، علما طبيعيا قوامه

الأفكار الواضحة ، علما طبيعيا رياضيا يستبعد من العالم الواقعي كل كيفية  
ويقدم لنا صورة ( أو فكرة ؟ ) من العالم أغرب وأبعد عن التصديق من كل  
عقومات الفلاسفة ، إلا أنها مع ذلك صحيحة .

أما الكون ، ذلك الكون اليوناني الذي نجلده عند أرسطو وفلاسفة القرون  
الوسطى ، فقد كان العلم الحديث هزله بأيدى كوبرنيك وغاليليو وكبرجفاء  
ديكارت يهدمه هداما .

لست أدرى أيقدر كل الناس ما لهذا الاكتشاف ، أو بتعبير أدق ،  
ما لهذه الاكتشافات ، فانها تكون كتلة واحدة وتؤلف جميعا ما سمي  
” بالثورة الديكارتية “ من مغزى عند الإنسان في عصر ديكارت وعند  
الإنسان بالإجمال .

الكون اليوناني الذي نجلده عند أرسطو وفلاسفة القرون الوسطى عالم منظم  
محدود ، منظم من حيث المكان ومن حيث القيمة ومن حيث الكمال .  
عالم مرتب ترتيبا محكما تتقابل فيه درجات الوجود ودرجات القيم هو سلم  
يصعد من المادة إلى الله .

هذا الكون جميل جدا يروع نفس اليوناني وينطق صاحب الزبور بقوله  
إن السماء والأرض تسبحان الله وتمجدان صنع يديه . الحكمة الإلهية تتلأأ  
في هذا الكون حيث كل شيء موضوع في مكانه وحيث كل شيء مرتب  
على أحسن وجه .

العلم يكشف عن هذا النظام الكامل والترتيب الكامل ، فإن لكل شيء  
مكانه في هذا الكون ، وإن في كل شيء ميلا لبلوغ مكانه والاستقرار فيه ،  
وإنما يعني العلم الطبيعي باستكشاف هذه الميول الطبيعية .

وفوق ذلك فإن هذا الكون ، والأرض مركزه ، مشيد كله لأجل  
الإنسان : لأجل الإنسان تشرق الشمس وتلوح السيارات والسموات .  
والله ، الغاية التقصوى والمحرك الأول وقمة هذا السلم المرتب ، هو الذي  
ينفخ في الكون الحياة ويبعث الحركة .

والإنسان في مثل هذا الكون المصنوع لأجله ، أو على الأقل المصنوع على قدرته موجود في بيئته .

هو يجب بهذا الكون المملوء عقلا وجمالا ، بل قد يعيده .

ولكن العلم الطبيعي الذي أنشأه ديكرت يهدم هذا العالم الجميل هداما تاما .

ماذا يضع مكانه ؟ الحق أنه لا يضع شيئا يذكر . لا يضع غير الامتداد والحركة . امتداد لا متناه ذهب منه النظام والترتيب والجمال ، ملؤه لاشيء ، فيه حركات بتير طلة ولا غاية ولا نهاية . انتفت منه " الأمكنة الخاصة " للأشياء وتساوت فيه الأمكنة جميعا والأشياء جميعا ، فب الأشياء إلا مادة وحركة . ولم تعد الأرض مركزا للكون ، بل لم يعد هناك مركز ولم يعد هناك كون ، وليس العالم مرتبا للإنسان بل ليس مرتبا بالمرءة . ولم يعد على قدر الإنسان بل صار على قدر العقل .

هذا هو العالم الواقعي ، لا العالم الذي تظهرنا عليه حواسنا الخداعية ، وإنما هو العالم الذي يحده العقل في ذاته ، العقل الخالص الصافي المعصوم من الخطأ .

أنا هنا بإزاءه انتصار حاسم فاز به العقل ، ولكنه ببيعة أذلم يعد في هذا العالم اللامتناهي الذي شيده العلم الديكرتي ، مكان للإنسان ولا لله .

لذلك لا نبحث عن الله في العالم ، في هذا السكون الدائم للفضاء اللامتناهي ، بل في النفس .

### الدرس الثالث

في هذا الدرس الثالث والأخير سأحدث اليكم في الميتا فيزيقا عند ديكارت ، وفي مهمته . وسأضطر لمعالجة بعض المسائل التي مررت بها مرارا سريعا .

أبطأ ديكارت في العناية بالميتا فيزيقا ، فهو يقول : "واقضت تسع سنين قبل أن أتخذ لي موقفا من المسائل العسيرة التي يخوض فيها أهل العلم وأن أحاول تأسيس فلسفة أؤكد من الفلسفة الشائعة"

إن فكر ديكارت يمتدح على النظام الموروث : بعد المنطق العلم الطبيعي ، وبعد العلم الطبيعي الميتا فيزيقا ، وهذه ترضى حاجتين عنده :  
الحاجة لليقين الديني والحاجة لليقين العلمي .

أما الحاجة لليقين الديني فقد أجملت لكم في نهاية الدرس السابق الصورة المؤسدة للعالم الديكارتي ، عالم آلي بحث ، مركب من امتداد وحركة فحسب ، ليس فيه مكان للإنسان ولا لله .

وديكارت رجل متدين تدينا عميقا غلصا . أجل إنه متدين على طريقته الخاصة ، ولكن من يدري ؟ لعلها خير الطرق ؟ إن لدينا منه نصوصا غاية في النراية . هاكم مثلا نصا من مذكراته يرجع الى عهد الشباب ، الى عهد المدفأة : " ثلاث عجائب أبدعها الله . الخلق من علم . والإنسان الإله (المسيح) . والحرية " وقد نستطيع أن نناق طويلا على هذا النص ، على الاختيار الثريب لما أبدع الله من أمور عجيبة . قد نستطيع أن نلاحظ أن هذه العجائب الثلاث . أى الأمور الثلاثة المعارضة للعقل ، أو بتعبير أدق الفارقة للعقل تشترك في شىء . هو تلاقى اللاتماهى والتمتاهى . فالخلق يعبير المسافة اللاتماهى الفاصلة بين العدم والوجود ، والتجسد يجمع بين اللاتماهى الإلهية والنهاية الإنسانية ؛ وأخيرا الحرية فهي نوع من تحقيق اللاتماهى في التماهى .

وهاكم نصا يرجع الى عهد الكهولة . كتب ديكارت في ١٥ سبتمبر سنة ١٦٤٥ الى الأميرة اليبابات تلميذته — ولعلها موضوع الحب الأكبر في حياته — قال :

” من بين الأفكار الفطرية الفكرة الأولى والأهم أن هناك إلها جميع الأشياء متعلقة به ، كإلته لا متناهية ، قدرته عظيمة ، وأوامره لا تخطئ ” . لنلاحظ جيدا أن فكرة الله فطرية حاصلة للإنسان بالطبع وأنها ميزة له غير متفككة عنه ، فانا قد نستطيع أن نحد الإنسان في رأى ديكارت : إنه الموجود الحاصل على فكرة الله .

وهاكم نصا أقدم من السابق بخمس عشرة سنة ( كتبه الى مرسين في ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ ) : ” إني أرى أن الذين منحهم الله العقل ملزمون باستخدامه خاصة في محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم ، بهنا حاولت أن أبدأ دراساتي .

هذا كلام يشبه تمام الشبه كلام القديس أوغسطينوس : ” أتوق الى معرفة الله والنفس ” . ولكن ديكارت ليس مؤمنا بسيطا ، إنه مؤمن فيلسوف ، هو لا يكتفى بالإيمان بالله ، هو يرى مع جميع أهل عصره أن من الممكن والواجب البرهنة على وجود الله ، والعلم الطبيعي الذى أنشأه قد هدم الأساس الذى تقوم عليه الأدلة الموروثة ، أعني به تصور العالم كلا مرتبا . وقد هدم منطقه هذه الأدلة في صيغتها المنطقية إذ أنها كلها قائمة على امتناع سلسلة لا متناهية بالفعل . فيجب البحث عن أدلة جديدة أو الرجوع الى بعض الأدلة القديمة ” بعد الملاءمة بينها وبين العقل ” .

الى هذا الغرض سيوجه ديكارت جهده . يحته على ذلك ، فيما يقول ، أن بعضهم كان قد أذاع أنه انتهى الى غايته فأثبت وجود الله . ولكنه يضيف قائلا بتواضع : ” ولست أدرى صلام بنوا هذا الزعم ، فان كنت حاولت عليه بأقوالى ، فذلك بإقترارى بالجهل في سنانجة لم يالف مثلها الذين أخذوا من العلم بنصيب ، أو بإحلائي ما لدى من أسباب الشك في أشياء كثيرة يراها الآخرون عقيقة ، لا بادعائى منها ما ” .

وفي استطاعتنا أن نحدد المعلومات التي يقدمها لنا "المقال". إن الثناء الذي كان يذاع حول ديكارت لم يكن خلواً من كل أساس. أجل إنه لم يكن قد وضع مذهبه الميتافيزيقي بعد ، ولكنه كان قد شرع منذ مدة في رسم برنامج. كان مذهبه أكثر حرية وأقل استخداماً للاستدلال من المذهب المدرسي ، يعنى خاصة بتعقل المبادئ ، ويبحث عن الله في النفس كما كان قد فعل القديس أوغسطينوس ، ويبحث في استغلال كشفه الكبير وأخى به تخدم اللامتاهي عند العقل . سيشرع في العمل لا ليصدق حسن ظن أصدقائه به فحسب ، بل إن أصدقائه يوجبون عليه ذلك في اجتماع عند صغير البابا ، الكرنيال دي بانى ، حيث ألقي ديكارت محاضرة فخم عليه يريل ، مؤسس الجمعية الكهنوتية المعروفة "باورا توار" أن يتخطم تحت لواء الله .

ماذا كان موضوع المحاضرة ؟ إن بانيه ، أول مترجم لديكارت ، وراوى الخبر ، لا يذكر الموضوع . ولكننا نستطيع أن نقرض دون أن نستهدف كثيراً لقطاً ، أن ديكارت عرض على مستمعيه بطلان الأسلوب المألوف في الدفاع عن الدين ، وقال لهم إن التحالف مع ارسطو كان نكبة ، وإنه يتعين الرجوع التفهري والصعود ، فيما وراء القديس توما الاكوينى والفلسفة المدرسية ، الى القديس أوغسطينوس .

وديكارت متفق في ذلك مع أهل عصره بقدر كان العود الى القديس أوغسطينوس حديث القوم ، وكانت حركة أوغسطينية كاثوليكية قوية آخذة في التكون بعد الحركة الأوغسطينية التي تمت على أيدي لونيروس وكالفينوس .

وقد لحظ الأوغسطينيون دائماً ما بين فكر ديكارت وفكر القديس أوغسطينوس من قرابة ، وذلك منذ عهد ديكارت — فلنذكر ارنو وما لبرانثى — الى أيامنا . ولحظوا كذلك ما بينهما من تعارض .

فإن من الخطأ اعتبار ديكارت مجرد تابع للقديس أوغسطينوس والتأطيق المدنى بلسان يريل .

والواقع أن لعبارة القديس أوغسطينوس التي ذكرتها لكم "أتوق إلى معرفة الله والنفس" بقية هي هذه: "ولا شيء خلا ذلك؟ لا شيء مطلقاً"، ولكتاب ديكارت إلى مرسين الذي قرأت لكم بدايته بقية هي هذه: "وأقول لك إنى لم أكن لأجد أسس العلم الطبيعي لو لم أبحث عنها بهذا الطريق"، أى بمعرفة الله والنفس.

يكفى القديس أوغسطينوس أن يعرف الله ونفسه. ولكن ذلك لا يكفي ديكارت أصلاً؛ هو بحاجة إلى علم طبيعي، وهو إنما ينشئ ميتافيزيقاً ويتجه نحو الله ليستطيع أن ينشئ علماً طبيعياً.

وهذا يعود بنا إلى ما ذكرته لكم من حاجة ديكارت الأخرى، حاجة اليقين العلمى، حاجة تسويغ أسس العلم الجديد تسويغاً ميتافيزيقياً؛ وقد يبدو هذا غريباً لأول وهلة.

أليس العلم، العلم الحديث على الأقل، معارضا للميتافيزيقا؟ أليس هو معتزلاً بسلطانه، أوليس ديكارت أحد مبدعيه؟ وديكارت يعلمنا عكس ذلك تماماً. إنه يقول لنا إن العلم بحاجة إلى ميتافيزيقا، بل يقول لنا ما هو أخطر من ذلك، يقول إن العلم يجب أن يبدأ بالميتافيزيقا.

إن هذا أخطر لأن ديكارت يقبل به "نظام العلوم" وكان قد أعلن أنه لا يريد أن يمسه. ولم يكن أحد قد نهج هذا المنهج منذ عهد أرسطو، بل كان الكل يبدأ بالعلم الطبيعي ليتأدى منه إلى ما بعد الطبيعة، إلى الميتافيزيقا.

ما هو السبب في هذه الثورة الديكارتية الجديدة؟ أى الرغبة في التجديد؟ أم أن ديكارت يرى من الضروري أن يسير على نظام الأسباب دون نظام المواد وأن يعلم أن "العلوم جميعاً تستمد مبادئها من الفلسفة"؟ هذا هو السبب من غير شك. فان فكر ديكارت، أو الفكر عند ديكارت والأمر واحد، يجب أن يكون تركيباً لا تحليلاً. الفكر الديكارتي ينهب من الأفكار إلى الأشياء، لا من الأشياء إلى الأفكار، وينهب من البسيط إلى المركب ويتقدم من وحدة المبادئ إلى كثرة الأنواع: فيتقدم من المجرد

إلى المشخص ، ويسير من النظر إلى العمل . لا كفكر أرسطو والمدرسين الذى يذهب من عالم متنوع واقعى ليرتقى منه إلى وحدة المبادئ والعقل التى هى أساسه . فان الواقع عند الفكر الديكارتى هو الموضوع البسيط للحدس العقل لا موضوعات الإحساس المركبة .

ولكن هناك فوق ذلك سببا أدق يلوح لى أنه لم يفقد كل قيمة . ذلك أن ديكارت إنما قام بثورته العالوية ففنى من الوجود الكيفيات والصور والنفوس النباتية والقوى الحيوية وأثبت السيطرة الكلية للآلية فى العالم الطبيعى ، بأن استبعد من العلم كما تذكرون ، كل فكرة غير "واضحة" . ومعنى هذا عنده كل فكرة "بمجردة" من المحسوس ، كل فكرة تحمل أثر المحسوس . ما من شيء واضح ، أى ما من شيء يمكن عرضه بتمامه على العقل ، إلا ما يتصوره العقل دون مشاركة الخيلة والحس أصلا ، وهذا يعنى عمليا : ما من شيء واضح إلا ما هو رياضى ، أو على الأقل ، ما يمكن وضعه وضعا رياضيا<sup>(١)</sup> .

ولكن أى حق لنا فى الخروج من الفكرة إلى الشيء كما يتطلب المنطق الديكارتى ؟ هل وضوح الفكرة يخولنا هذا الحق ؟ قد لا يكون للوضوح إلا قيمة ذاتية ، وقد لا تكون للفكرة الواضحة ، الواضحة بالإضافة إلينا ، إلا علاقة ببيئة جدا بالوجود كما هو فى ذاته ، بل قد لا تكون لها به علاقة أصلا . وخاصة إذا كان العقل يحدها فى نفسه كما يؤكد لنا ديكارت . فان وضوح الفكرة شيء ووجود موضوعها شيء آخر . قد نستطيع أن نتصور أفكارا وأفكارا واضحة ، عن أشياء هى مع ذلك غير موجودة بل بمتعة الوجود . فثلا — بصرف النظر عن موضوعات الهندسة كالمثلثات والدوائر والخطوط — أليس لدينا فكرة واضحة جدا عن الحركة فى خط مستقيم ؟ فهل يلزم من ذلك وجود مثل هذه الحركة فى العالم الواقعى ؟

---

(١) لما كانت فكرة الحياة غير واضحة ولا جلية فليس لما محل فى العلم ، وإذن فليس لحياة نفسها محل خاص فى العالم الديكارتى وليس يوجد شيء بين الفكر من جهة والامتداد من جهة أخرى .



وضوح الفكرة مزينة لها عند عقلا ، ولكن كيف السبيل إلى التحقق من أن الوجود الواقعي يطابق مقتضياتها ؟ وما القول إذا اتفق أن كان الوجود الواقعي تامضا معارضا للعقل بمنتهى التصور ؟

يستند ديكارت إلى ما للأفكار الواضحة من امتياز ، فيستبعد من العالم الواقعي — من العالم كما هو موجود في ذاته مستقلا عنا وعن عقلا — كل كيفية محسوسة وكل قوة وكل صورة ؛ وبالإجمال كل ما ليس آليا ، ويرد العالم إلى الامتداد والحركة ليس غير . فهل يملك الحق في ذلك ؟ ليس هذا السؤال فضولا . ولم يفقد قيمته ، وإنما هو يثير مسألة قيمة المذهب الرياضي ، وهي مسألة هامة في الوقت الحاضر .

فلنتفكر في الأمر : يعلمنا ديكارت أنه لأجل معرفة الوجود ، الوجود الطبيعي كما هو في ذاته وخارجا عنا — يجب علينا بادئ ذي بدء أن نرفض كل ما يأتي لنا أو يبدو لنا آتيا من خارج ، أي عن طريق الإدراك الحسي ، والذي لا يمكن إلا أن يوقعنا في الخطأ ، وأن نحو طائنا المألوف — فإن اللوثق المام هو المدو — ونثنى من الوجود كل ما يلوح لنا عادة أنه جزء منه : اللون والحرارة ، بل الصلابة والثقل .

لأجل معرفة الوجود يجب أن نبدا بأن نهمض أعيننا ونسد آذاننا ونعدل عن اللمس ؛ يجب أن نتخذ طريقا معارضا فتجه نحو أنفسنا ونبحث في عقلا عن أفكار واضحة له فإن هذه هي اللغة التي تفهمها الطبيعة ، وهذه اللغة — لغة الرياضيات — تجيب الطبيعة عن الأسئلة التي قد يلقيها عليها العلم في تجاربه . أليس هذا شيئا ضريبا ؟ بل من أبعد الأشياء عن التصديق وأمعنا في الإضراب ؟

لا عجب أن أحدا من العقلاء لم يستطع قط تسليمه ، وبالأخص أرسطو . كان يلزم لتسليمه رجل مثل ديكارت ، أو مثل أفلاطون .

أجل لم يشك أحد قط ، جادا ، في قيمة الرياضيات وحقيقتها الثابتة . بل إن كل الناس ، وأرسطو في مقدمتهم ، سلموا بما لها من دقة ويقين .

على أن هذه الدقة وهذا اليقين هل يتضمنان أن قوانين الهندسة هي أيضا قوانين العالم الطبيعي وأنه يتعين في دراسة الطبيعة، البدء بدراسة الهندسة ؟

كلا، بل إن أرسطو يقول لنا إن الأمر على خلاف ذلك. إن دقة الهندسة وضبطها يفمران بأنها لا تنفي إلا بالمجردات ، بالموجودات الفنية . ليست الدوائر والخطوط المستقيمة موجودات طبيعية . وما الفضاء الأوقليدي ، ذلك الفضاء اللامتناهي ، سوى فضاء غير واقعي ، لا يوجد إلا في ذهننا

والواقع ليست الهندسة عند أرسطو والمدرسين إلا علما مجردا، مجردا من الوجود الواقعي الذي لم أعوزته الدقة والضبط إلا أنه غني ملء بجميع الكيفيات التي يدركها فيه الحس . لذلك لن تستطيع الهندسة تفسير الوجود الواقعي . وليست قوانينها مسيطرة على الطبيعة ، بل بالعكس أن تطبيقها فيها يتفاوت دقة وهو أقرب إلى عدم الدقة منه إلى الدقة . وإذن فليست دراسة الهندسة تسبق دراسة العلم الطبيعي ولكنها تلحقها .

العلم الذي من النوع الأرسطوطالي ، الذي يبدأ بالنوع العام ويقوم على الإدراك الحسي ، ليس بحاجة لأن يستند إلى ميتافيزيقا . لأنه يؤدي إليها ولا يبدأ منها . أما العلم الذي من النوع الديكارتي ، الذي يقرر قيمة حقيقية للذهب الرياضي ويشيد علما طبيعيا هندسيا ، فلا يستغنى عن الميتافيزيقا ، ولا يسهه أن يبدأ إلا بها . لقد كان ديكارت يعلم ذلك ، وكان أفلاطون ، وهو أول من وضع علما من هذا النوع ، يعلمه أيضا .

لقد نسينا ذلك ، وعلما يتقدم دون أن يعنى كبير عناية بأسسه الخاصة هو يكفى بالنجاح ، الى أن تتنابه أزمة — أزمة مبادئ ، فتكتشف له أن ثمة شيئا ينقصه ، هو أن يفهم ما هو صانع .

وديكارت فليسوف يهيمه قبل كل شيء أن يفهم ما هو صانع ، فهو سيحاول إذن أن « يؤسس » علما الطبيعي ومنطقه « ومنهجه » ولكي يحقق

هذا الغرض ولكي يتوفر في هدوء على مذهبه الميتافيزيقي ، يرسل مرة أخرى ( ١٦٢٩ ) الى هولاندا .



الميتا فيزيقا علم الوجود ، وعلم معرفتنا بالوجود . فلاجل أن نستطيع تشييدها وتأسيس العلم الطبيعي ، كعلم وجودي ، نحن بحاجة الى كشف نقطة — نقطة واحدة على الأقل — يدرك فيها علمنا الوجود ، أو بعبارة أوضح ، نقطة يلتقي فيها علمنا والوجود . لأجل ذلك يجب الرجوع الى منبع الشك تزيد فيه تشددا وعتقا عما فعلنا في المرة الأولى .

في تلك المرة الأولى ، حين حاولنا أن نراجع أفكارنا جميعا ، وقفنا " عند الأفكار الواضحة الجلية " ونجت الرياضيات من قدنا . أما الآن فسنذهب الى أبعد من ذلك ، وسيشتمل الشك حتى الرياضيات .

سنتهج بناية الدقة ، فنترك كل علم تبيين فيه خطأ واحدا ، بل إمكان الخطأ . وإذا فنحن ننكر الحس من حيث إنه يخدعنا أحيانا ، ونستبعد بالإجمال دعواه إدراك الوجود من حيث إن الجنون ( التخيل ) والحلم يطلان بالهذه الدعوى من قيمة كلية .

ونحن ننكر الاستدلال والحدس العقلي نفسه من حيث إننا نخطئ أحيانا في الحساب وفي البراهين الهندسية . إن في وسع من يخدعنا مرة أن يخدعنا دائما . وننكر أن لدعوى الأفكار الواضحة الجلية قيمة وجودية من حيث إن هذه المسألة هي بالتات موضوع البحث .

ونحن نخترع أسبابا للشك — نخترع سببا يكاد يكون مانويا ففرض أن روحا خبيثا قد يرا يخدعنا دائما وفي كل موضوع . ولنلاحظ جيدا أننا إنما نقبل هذا الغرض القاسي ونقرر الشك مرتين أحرارا .

قد سبق لى القول ، ولا يخلو تكراره من فائدة ، إن الفلسفة الديكارتية تبدأ بفعل حر . الإنسان حر فهو يستطيع لذلك أن يقول "لا" لئيل الطبيعى الذى يلفعه لتصديق ما يرى ويسمع ، وأن يتمتع عن اتباع ما للحسوس من أثر قوى وأن يتخلص من سلطان جسمه وعاداته ، وبالجملة من سلطان طبيعته .

لا تبرهن فلسفة ديكارت على حرية الإرادة الإنسانية ، ولكنها "تفرضها" وتدل عليها بنفس وجودها ، كما كان ديوجانس "يدل" على الحركة بالمشى . فلاتنا أحرار ، ولذلك فقط ، نستطيع التحرر من الخطأ والبلوغ بجرية الى الوضوح الأعظم للعقل وقد استعاد نفسه تماما . تلك هى الفائدة فى رياضة أنفسنا على الشك المطلق .

فانا اذا مضينا بالشك والإنكار الى الحد الأقصى فسلمنا أننا نخطئ دائما وفى كل موضوع ، فنحن متوهون حتما الى أى أنا الذى يخطئ موجود لى . أستطيع أن أخطئ ، وإذا سلمنا من جهة أخرى بأن جميع أفكارى كاذبة فمن المنطق أنى حاصل على هذه الأفكار .

فالبقيـ بوجدى ينبت لكل مجهودات الشك ، وهذا هو الذهب الخالص الذى لا تقوى الأحماض على النيل منه ، إن الحكم بأنى موجود حكم صادق كلما نطلقت به ، وكذلك كلما ألقت حكما وكلما شككت أو أخطأت كانت وجودى متضمنا ومطويا فى جميع أحكامى وأفكارى وأفعالى ، أى حالاتى النفسية . إن الفكر يتضمن الوجود ، وإن "أنا موجود" لازم مباشرة من "أنا أفكر" ، وديكارت يقول لنا : "أنا أفكر إذن فانا موجود" .

وإذن أنا أفكر وأنا موجود ، ولكن ما أنا ؟ أنا موجود يفكر ويشك وينبئ ، وهذا يكفى ديكارت لأن الوجود الذى يفكر ويشك فهو موجود ناقص متناه ، وهو فوق ذلك يعلم أنه ناقص متناه .

كيف يستطيع أن يعلمه ؟ كيف يستطيع أن يدرك — وأن يدرك بوضوح —  
تناهيه وتقصه إن لم يكن حاصلًا في ذاته على فكرة موجود كامل غير متناه؟  
كيف يستطيع أن يفهم نفسه إن لم يكن حاصلًا في ذات الوقت على فكرة  
الله ؟

والواقع أن المنطقي الديكارتي يعلمنا أن الفكرة المحصلة والأولى ، الفكرة  
التي يتصورها العقل بذاتها ، ليست كما يعتقد العامة ويعتقد المدرسيون ،  
فكرة المتناهي ، بل بالضد هي فكرة اللانتهى . وليس يكون العقل فكرة  
اللانهاية بنفى تناهي المتناهي ، بل بالضد إنما يتصور العقل فكرة المتناهي  
باستخدام النفي لوضع حد لفكرة اللانهاية .

إن العامة تتخذ بالغة التي تخلع اسمًا معلولًا على فكرة محصلة (وبالعكس).  
ولكن اللغة خادعة وهي إنما تخاطب النوق العام ، كما أن النوق العام هو  
الذي يضعها . فعند النوق العام وعند الخيلة اللانتهى ممتنع الإدراك من غير  
شك . عند العامة المتناهي أول ، أما اللانتهى فلا يبلغ إليه ؛ وهذا هو خطأ  
المنطقي القديم ، ذلك الخطأ الذي يفسد كل الفلسفة القديمة : أى الجهل  
بالفكر المحرر من قيود التخيل ، وبالإجمال الجهل بالفكر الحقيقي . فعند هذا  
الفكر ، عند العقل الديكارتي ، النسبة معكوسة : هو يتصور الكامل قبل  
الناقص ، واللانتهى قبل المتناهي ، والامتداد قبل الشكل ... ... إنه يعلم  
أن الفكرة الواضحة عن المتناهي تتضمن وتحوى فكرة اللانهاية .

كل هذا يؤدي إلى قضية تثير العجب : هي أن عندنا فكرة واضحة عن الله .  
وسينكر الماعى ذلك من غير شك . وله بعض العذر إذ أنه خلو من الأفكار  
الواضحة ، وكل ما عنده خليط مضطرب من الصور والمعاني المجردة ، لذلك  
هو خلو من فكرة واضحة عن نفسه وطاير عن الإجابة عن سؤال : ما أنت ؟

ومع ذلك فهو حاصل على فكرة الله وفكرة النفس ، ولكنهما عنده غامضتان  
تغطيها طبقة من الأفكار المختلطة التي تحجب ضوء العقل ، تلك الطبقة  
التي كانت مهمة الشك المنهجي لإزالتها .

الآن نحن نعلم أننا موجودون، ونعلم ما نحن ، نحن موجود ناقص متناه ، موجود يفكر ، بل موجود كل ماهيته أنه يفكر ، وموجود حاصل على فكرة واضحة عن الله .

هذا يكفي ، أو على الأقل بالإضافة الى ديكرت ، فهو مستطيع أن يبرهن على وجود الإله الكامل غير المتناهي .

ليس بإمكانى أن أدرس هنا أمامكم البراهين الديكارتية على وجود الله من حيث تركيبها الفنى ومصادرها . لقد سبق لى هذا الدرس فى كتاب يرجع الى عهد الشباب ، وهو درس طويل جدا وعلى شئ من التعقيد ، دون فائدة تذكر ، فإن الأساس الحقيقى لهذه البراهين ومعناها العميق بسيطان جدا ، كما يقول ديكرت نفسه ، وذلك أن "الشعور بالذات يتضمن الشعور بالله" . عندنا فكرة عن الله ، وهى فكرة فطرية ، بدونها نحن في مفاهيم ، فقد قلت إن الإنسان ، عند ديكرت ، ما هو إلا الموجود الحاصل على فكرة الله . هذه الفكرة بسيطة واضحة ، بل هى أبسط وأوضح أفكارنا جميعا ، هى من الواضح والبيان بحيث تشمل وجود الله ، إن الله هو الموجود الكامل اللامتناهى فلا يمكن تصوّره غير موجود ، لأنه موجود بفضل كماله اللامتناهى (١)

وفكرة الموجود الكامل هذه ، البديهة الغنية ، تفوقنا الى حد أنه لا يمكن أن تصدر عنا نحن الضعفاء المتناهين الناقصين ، ولا يمكن أن تأتينا إلا من عند الله .

والذن فهذا يقين ثان ، وهذه فكرة واضحة ثانية لا يتأهلها الشك ، موضوعها حقيقى بلا ريب . إن الله موجود لإنى موجود أنا الحاصل على فكرة الله .

(١) عند ديكرت وجود الله اللازم من فكرة الله أو كنه من وجود جسمى والعالم الخارجى . هذه حقيقة واضحة كأبسط القضايا الحسابية وأوكد منها .

الأمر بسيط جدا كما ترون، ومع ذلك فهو عسير للغاية ، لأنه لكي نفهم هذا البرهان البسيط يجب علينا أولاً أن نظهر العقل ونجمله كقوة الإدراك المعاني العقلية . وما لم نصنع ذلك ، وما دام ضوءنا الطبيعي محجوباً بأفكار مزعومة آتية من المحسوس ، ومشحونا بمعاني مجردة ، ومبتها منطق المتناهي فليس يستطيع أن يفهم نفسه وليس لديه فكرة واضحة عن الله . فلا بد له من اجتياز الشك . والشك رياضة روحية حقيقية — رياضة طويلة صعبة يجب تكرارها كثيراً .

الآن فقط نحررنا من الشك تماماً . الله موجود : هذه حقيقة أكيدة . والله هو الذي وهبنا الوجود وعنه صدرت أفكارنا . والموجود الكامل لا يمكن أن يخلعنا ، وإذن فأفكارنا الواضحة البسيطة صادقة ، أى أنها تصلح لأن تكون أساساً لأحكام وجودية ، ونسمع لنا بالتأدي من الفكرة إلى الموضوع . إن أفكارنا الواضحة البسيطة تكشف لنا الوجود كما هو ، كما خلقه الله . فنحن نستطيع الآن أن نفهم هذا التوافق بين الوجود والفكرة : إنه آت من الله . إن الله خالق الوجود والفكرة وهو الموفق بينهما ، وهو ضامن حقيقتهما وضامن كل حقيقة . فالثقة ببقائنا قائمة عند ديكرت على نعمتنا بالله . والمحدد لا يستطيع أن يحصل على مثل هذه الثقة ، ولا يستطيع أن يستيقن من شيء . أما نحن وقد وثقنا بالله وببقائنا ، واستندنا إلى صدق الله ، فنستطيع أن نغضى إلى أبعد من ذلك : نستطيع أن نعيد تصنيف أفكارنا ونميز ما لها من قيمة نسبية ، حتى الأفكار غير الواضحة ، حتى التي أتت من المحسوس فكانت غامضة بالمرّة ، نستطيع أن نفهم مهمتها وأن نضعها في مواضعها .

وجود الله ضامن لقيمة الأفكار الواضحة البسيطة ، ضامن لفكرتي الامتداد والحركة اللتين بدأنا بهما ، فأصبح العلم الطبيعي وطبيداً ، وكذلك الشعور بالذات . وكوني استطعت أن أفهم قسماً قبل أن أعلم شيئاً من العالم المتحد ، يدلني على أني ، أى على أن قسماً غير متعلقه بالعالم المتحد ، لست متمداً في ذاتي ، أنا حاصل على جسم ولكني لست لياه ، أنا شيء أعظم من القضاء اللا متناهي الذي يدركه عقل فلاني حرية وروح ، وليس الروح مادة

وليس يبنى من المادة شبه ولا علاقة . وعالم الفضاء اللامتناهى لا يشعرنا  
بند الآن أى خوف ، بل بالعكس هو يكشف لديكارت قدرة الله غير  
المتناهية .

والآن ماذا يبقى من كل هذا ، من المجهود الحائل الذى بذله هذا العبقري ؟  
يبقى كل شيء أو لا يبقى شيء كما تشامون . لا يبقى شيء من عمل ديكارت  
ويبقى كل شيء من روحه .

لا يبقى شيء يذكر من الميتافيزيقا ، وقد لحقت أدلته على وجود الله أدلة  
أرسطو والقيس توما فى عالم الأوهام . ومع ذلك فإن الاكتشاف الديكارتي  
الكبير ، اكتشاف تقدم اللامتناهى عند العقل ، باق . من الحق أن الفكر  
يتضمن اللامتناهى وأن كل فكر متناه فهو لا يستطيع أن يدرك ذاته إلا  
بفضل فكرة لامتناهى ، وأن الفكر حروم مستقل .

ولكن شيئا لم يبق من العلم الطبيعي . وقد استطاع بعضهم أن يكتب  
منذ نحو عشرين سنة أن العلم لا يقع الطريق الذى رسمه لنا ديكارت . كان  
هذا القول صحيحا منذ عشرين سنة ، أما اليوم فهو أقل صحة بكثير . أجل  
إن العلم الطبيعي الحاضر كما نجده عند أمثال اينشتاين ودي برويل لا يرد  
بحال العلم الطبيعي الذى نجده فى كتاب "مبادئ الفلسفة" لديكارت . كما أن  
ديكارت لم يكن ناقلًا للعلم الطبيعي الذى نجده فى كتاب "تيتاموس" لأفلاطون  
ومع ذلك فإن التاريخ يعتبر العلم الطبيعي الذى وضعه ديكارت ثارا لأفلاطون  
وكذلك العلم الطبيعي الذى وضعه اينشتاين فهو ثار لديكارت . والواقع أن  
العلم الطبيعي الحاضر الذى يرد الوجود إلى الهندسة ، إنما يسمى إلى تحقيق  
ما كان لديكارت وأفلاطون من حلم قديم ، بل يحققه إلى حد ما .

وإنما استطاع العلم أن يخرج من المأزق بفضل إجراء ديكارت ، أى  
بالرجوع على ذاته وقد مبادئه وامتحانها بالشك من جديد . ليس علمنا الطبيعي  
علم ديكارت ، ولكنه ديكارتي أكثر منه ، إنه ديكارتي أكثر مما كان  
فى أى وقت آخر .



أجل لم يستطع منهج ديكارت ؛ منهج الأفكار الراضحة البسيطة ؛ أن يوفر للإنسان طمأنينة اليقين التي كان ديكارت يرجو أن يمنحه إياها ؛ ولم يستطع أن يعيد بناء الوجود كاملا . إن الوجود أغنى مما ظن ديكارت . ليس الوجود قاصرا على الامتداد والحركة ؛ وليس منبسطا على سطح . هذا محقق ؛ ولذلك كثيرا ما تؤخذ علينا تزعتنا الديكارتية وكثيرا ما يقال لنا إن طلبنا الوضوح والجلاء يؤدي بنا الى الخطأ وإلى إنكار ما في الحياة من قوى مضطربة غامضة عميقة . ويقال لنا أيضا إنا بشفتنا بالتحليل التقصى وإصرارنا على الشك في كل شئ نحرم الإنسان أعظم خبراته ، نحرمه الطمأنينة واليقين .

هذا حق ؛ إن منهج ديكارت منهجٌ قلق وجهد ؛ وإن طلب الوضوح أمر شاق ؛ وهو أطول مما ظن ديكارت من حيث إنه لا يقف عند حد . هو يهدم التقاليد والمعتقدات الموروثة وأصلهم فكريا . ولكن هذا هو الثمن الذي تؤدبه لإدراك الحق .

نعم إن الحياة أشد تعقيدا من صيغة جبرية ، ولكن هل نحن ملازمون بالإذعان لقواها العميقة الغامضة ؟ أم على العكس الواجب علينا أن نفهمها وأن نفيض عليها نورا وعقلا ونرفعها الى مستوى العقل ؟

أعتقد أنا إنه ما من زمن كان أنسب لرسالة ديكارت من اليوم ، أى من عصر أنكر فيه الفكر الإنساني قيمته وكرامته وأعلن أنه مجرد صورة للجنم أو مجرد وظيفة للحياة ؛ عصر عاد العالم فيه الى القلق فرأينا الإنسان يطلب بكل ثمن يقينا جديدا يشتره مفتبها بحريته وحرية عقله ، عصر تجددت فيه الأساطير وقامت سلطات معصومة فوجب علينا أكثر من أى وقت مضى الطاعة لوصية ديكارت التي تحظر علينا أن نسلم إلا ما نرى بوضوح أنه حق ؛ والأمانة لرسالة ديكارت التي إذ ظنن ما للعقل والحقيقة من قيمة عظيمة تحظر علينا الإذعان لسلطان مهما يكن ما خلا العقل والحقيقة .

# TABLE DES MATIÈRES

	Page
I.—Le monde incertain ... ..	1
II.—Le cosmos disparu ... ..	19
III.—L'univers retrouvé ... ..	41

traditions, les anciennes certitudes, les idoles de notre pensée. C'est le prix qu'on paye pour atteindre le vrai.

Oui, sans doute, la vie est beaucoup plus complexe qu'une formule algébrique. Mais enfin, ses forces profondes et obscures, devons-nous nous soumettre à elles? Ou bien, au contraire, les comprendre, les pénétrer de lumière, de raison, et les élever à la clarté de l'esprit?

Pour ma part, je crois que l'injonction cartésienne, que le message cartésien n'ont jamais été aussi actuels qu'aujourd'hui. Aujourd'hui, c'est-à-dire, à une époque où la pensée humaine, reniant sa valeur et sa dignité, se proclame simple manifestation du social, ou encore, simple fonction de la vie; à une époque où dans un monde à nouveau devenu incertain, nous voyons l'homme chercher à tout prix une nouvelle *certitude*, la payant joyeusement de sa liberté, et de celle de sa propre raison; à une époque de mythe renaissant et d'autorités infaillibles, il nous faut plus que jamais obéir à l'injonction cartésienne qui nous interdit *d'admettre pour vrai rien d'autre que ce que nous voyons évidemment être tel*; et rester fidèles au message cartésien, qui, proclamant la valeur suprême de la raison, et de la vérité, nous interdit de nous soumettre à une autorité quelconque, autre que la raison, et que la vérité.

Rien ne reste plus debout de la physique de Descartes. On a pu écrire, il y a quelque vingt ans, que la science ne suit pas la voie qu'il nous avait tracée. Il y a quelque vingt ans, c'était vrai. Aujourd'hui ce l'est beaucoup moins. Car, sans doute, la physique actuelle, la physique des Einstein et des de Broglie ne répète aucunement la physique des *Principes*. Pas plus que celle-ci ne reproduisait la physique du *Timée*.

Et pourtant, pour l'histoire, la physique de Descartes a été une revanche de Platon. La physique d'Einstein est, de même, une revanche de Descartes. En effet, la physique actuelle, qui réduit le réel au géométrique, poursuit, et en quelque mesure, réalise, le vieux rêve de Descartes et de Platon.

C'est d'ailleurs par une opération cartésienne, par un retour sur elle-même, par une analyse critique de ses propres principes, soumis de nouveau à l'épreuve du doute, que la science a pu sortir d'une impasse. Notre physique n'est plus celle de Descartes—elle est plus *cartésienne* que la sienne, elle est plus cartésienne que jamais.

Et, sans doute, la méthode de Descartes, la méthode des idées claires et simples n'a pu apporter à l'homme la sécurité de la certitude que Descartes espérait lui donner; elle n'a pu reconstruire en ordre *tout* le réel. Le réel est plus riche que Descartes ne l'a cru. Il n'est pas qu'étendue et mouvement. Il n'est pas sur un plan. C'est certain. Aussi bien nous reproche-t-on souvent notre cartésianisme et nous dit-on souvent que notre "préjugé" de clarté, et de distinction, nous conduit à l'erreur et nous fait méconnaître les forces tumultueuses, obscures et profondes de la vie; on nous dit également qu'avec notre manie d'analyses critiques, notre obstination à tout remettre en doute, nous privons l'homme de ses biens les plus grands, de la paix et de la *certitude*.

C'est bien vrai; la méthode de Descartes est méthode d'inquiétude et d'effort; la recherche de clarté est pénible, difficile—et très longue puisqu'elle est infinie; et, sans doute, elle ruine et détruit les anciennes

Quant à nous, sûrs de Dieu, et de notre raison, appuyée à la "vérité divine", nous pouvons reclasser nos idées, et trouver la valeur relative même de celles qui ne sont pas très claires. Même de celles qui, venant du sensible, sont franchement indistinctes et confuses. Nous pouvons comprendre leur rôle; et, ainsi les mettre à leur place.

L'existence de Dieu garantit la valeur des idées claires et simples—les idées de l'étendue et du mouvement—par lesquelles nous avons commencé. La physique, désormais, est fondée. Et aussi la conscience de soi. Car le fait que j'ai pu me comprendre dans mon être et dans mon essence sans encore rien connaître du monde-étendue, me démontre que mon moi, ou mon âme, ne dépend pas du monde-étendue. Je ne suis pas étendu en moi-même. J'ai un corps, mais je ne le suis pas. Je suis plus que l'espace infini que pénètre et comprend ma raison: car je suis liberté et esprit. Or l'esprit n'est pas la matière. Il n'a rien de commun avec elle. Il n'y a rien qui le lie à celle-ci. Et le monde de l'espace infini ne nous cause désormais nulle frayeur: au contraire, il révèle à Descartes la puissance infinie de son Dieu.

\* \* \*

Et maintenant, que reste-t-il de tout cela; de l'effort surhumain d'un génie? Comme on veut: tout ou rien. Rien de l'œuvre concrète de Descartes. Tout de l'esprit cartésien.

Il ne reste plus grand'chose de la métaphysique de Descartes, et ses preuves de l'existence de Dieu, sont allées rejoindre les preuves d'Aristote et de S. Thomas. Et pourtant, la grande découverte cartésienne, la découverte de la primauté intellectuelle de l'infini, reste vraie. Il reste vrai que la pensée enveloppe et implique l'infini, il reste vrai que la pensée finie—toute pensée finie—ne peut se saisir, ni se comprendre qu'à partir d'une idée infinie. Il est vrai qu'elle est libre et qu'elle est autonome.

Cette idée de l'être parfait, si splendide et si riche, est tellement supérieure à nous, qu'elle ne peut provenir de nous-mêmes qui sommes faibles, finis, imparfaits. Elle ne peut nous venir que de Dieu.

Voilà donc une seconde certitude, une seconde *idée claire* qui est mise hors du doute; dont l'objet, sans nul doute, est réel. Dieu existe, car j'existe, moi qui ai une idée de Dieu.

C'est très simple, comme vous le voyez. Et pourtant, extrêmement difficile. Car pour bien la comprendre, cette preuve tellement simple, il nous faut tout d'abord purifier la raison et la rendre capable de saisir les *idées* de l'esprit. Tant qu'on ne l'a pas fait, tant que notre lumière naturelle est encore "offusquée" par de pseudo-idées qui proviennent de la tradition, tant qu'elle est encombrée de notions confuses et abstraites du sensible, tant qu'elle suit la logique du fini, elle ne peut se comprendre elle-même, et n'a pas une idée claire de Dieu. Il lui faut donc passer par le doute, véritable exercice spirituel. Exercice très long, et très difficile, tout à fait comparable—et même analogue—à celui du mystique, et qu'il faut répéter bien souvent.

C'est maintenant seulement que nous sommes entièrement libérés du doute; et de l'incertitude. Dieu existe, c'est certain. Et c'est lui qui nous a donné l'être; c'est de lui que proviennent nos idées. Or, un être parfait, tel que Dieu, ne pourrait nous tromper: nos idées claires et simples sont donc vraies, c'est-à-dire, peuvent fonder des jugements d'existence et permettent de conclure de l'idée à l'objet. Nos idées claires et simples nous révèlent le réel tel qu'il est, tel que Dieu l'a créé. Cet accord entre l'être et l'idée, nous pouvons désormais le comprendre: c'est de Dieu qu'il provient. Créateur de l'idée et de l'être, Dieu accorde l'une à l'autre. Car c'est Dieu le garant de leur vérité, et aussi de toute vérité. La confiance raisonnée en notre raison n'est fondée, pour Descartes, que sur celle, raisonnée également, qu'on a en Dieu. Un athée ne pourrait pas avoir cette confiance; ne pourrait être sûr de rien, ne pourrait donc pas faire de physique.

pas, en effet, d'idées claires, mais seulement un mélange confus d'images et de notions abstraites. Aussi n'a-t-il pas d'idée claire de lui-même et ne peut pas répondre à la question: qu'est-ce qu'il est!

Et pourtant, ces idées, celle de Dieu, comme celle de lui-même—celle de l'âme—il les a. Mais elles sont chez lui obscurcies, recouvertes de cette couche de notions confuses qui "offusquent" sa raison, de cet amas de scories que le doute méthodique a justement eu la tâche de détruire.

Quant à nous qui avons passé par l'ascèse cathartique du doute, nous savons que nous sommes et aussi ce que nous sommes: un être imparfait et fini; un être qui pense; et même: une pensée existante, un être dont toute l'essence est de penser; un être qui a une idée claire de lui-même et de Dieu.

Cela suffit; du moins pour Descartes. Il pourra désormais démontrer l'existence de son Dieu infini et parfait et d'une âme entièrement spirituelle.

Je ne peux pas, M. et M., étudier ici devant vous la structure technique et les sources des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. Je l'ai fait jadis, dans un livre de jeunesse. C'est très long et assez compliqué. Et, d'ailleurs, sans très grand intérêt. Car la base réelle de ces preuves, et leur sens profond, est très simple—c'est Descartes lui-même qui le dit—: *la conscience de soi implique la conscience de Dieu*. Nous avons une idée de Dieu. Et c'est même une idée *innée*, une idée sans laquelle nous sommes impensables; car j'ai dit que l'homme, pour Descartes, n'est rien d'autre que *l'être qui a une idée de Dieu*. Cette idée est simple et claire; la plus claire, la plus simple de toutes nos idées. Tellement claire, tellement lumineuse qu'elle enveloppe l'existence même de Dieu. Être parfait, infini, il ne peut être conçu n'étant pas; et il est en vertu de son infinie perfection.\*

\* L'existence de Dieu qui suit de sa notion est plus certaine, selon Descartes, que l'existence de mon corps et du monde extérieur. C'est une vérité aussi évidente, et bien plus certaine que les plus simples propositions arithmétiques.

suffit à Descartes. Car un être qui pense, et qui doute, est un être imparfait et fini. Et, de plus, c'est un être *qui le sait*, qui se sait *imparfait et fini*.

Or, comment pourrait-il le savoir, c'est-à-dire, percevoir—et clairement—sa propre finitude essentielle et son imperfection, s'il n'avait, en lui-même, une idée de quelque chose d'infini et parfait, c'est-à-dire, comment pourrait-il se comprendre lui-même, sans avoir en même temps une idée de Dieu ?

En effet, la logique cartésienne nous apprend que l'idée positive et première, l'idée que l'esprit conçoit par elle-même, n'est pas, comme le croit le vulgaire—et la scolastique—l'idée du fini; mais, bien au contraire, celle de l'infini. Ce n'est pas en niant la limitation du fini que l'esprit se forme la notion de la non-finitude. C'est, au contraire, en apportant une limite, donc une négation, à l'idée de l'infinitude que l'esprit en arrive à concevoir le fini.

Le vulgaire se laisse abuser par la langue qui confère un nom négatif à une idée positive (et inversement). Mais la langue est trompeuse; c'est au sens commun, d'ailleurs, qu'elle s'adresse, comme aussi c'est le sens commun qui la forme. Pour le sens commun, et pour l'imagination, l'infini est sans doute impossible à saisir.

Le fini, pour ceux-là, vient d'abord. L'infini, par contre, jamais.

Mais c'est là justement l'erreur de l'ancienne logique qui vicie toute la philosophie antérieure: l'ignorance d'une pensée libérée des entraves de l'image; l'ignorance, pour tout dire, de la seule pensée véritable. Pour celle-ci, pour la raison cartésienne, le rapport est inverse: elle conçoit le parfait avant l'imparfait, l'infini avant le fini, l'étendue avant la figure... Elle comprend que l'idée claire du fini implique et englobe celle de l'infinitude.

Il s'ensuit—rappelons nous le passage de la lettre à la princesse Elisabeth que je vous ai cité l'autre jour—que nous avons une idée claire de Dieu. Le vulgaire le niera, sans doute. Et n'aura pas tout à fait tort. Il n'a



Je l'ai dit déjà, mais il n'est pas inutile de le répéter: c'est par une décision libre, c'est par un acte de liberté que débute la philosophie cartésienne. C'est parce que l'homme est libre qu'il peut dire *non* au penchant naturel qui le pousse à croire ce qu'il voit et entend; qu'il peut se refuser à suivre l'impression puissante du sensible; s'arracher à l'emprise de son corps, de ses habitudes; de sa nature, pour le dire en un mot.

La philosophie de Descartes ne démontre pas la liberté de la volonté humaine. Elle la présuppose, et la "prouve" par son existence même; comme jadis Diogène "prouvait" le mouvement en marchant.

Car c'est uniquement parce que nous sommes libres que nous pouvons, nous libérant de l'erreur, atteindre—librement—la clarté suprême de l'esprit entièrement rendu à lui-même. C'est à cela, justement, que nous sert l'ascèse, la négation du scepticisme absolu.

En effet, poussons le doute et la négation sceptique à l'extrême. Nous allons admettre que nous nous trompons toujours et partout.

Mais enfin, même si je me trompe toujours et partout, dans tous mes jugements et dans toutes mes idées, il faut bien que moi, qui me trompe, *je sois* ou *j'existe*, justement pour pouvoir me tromper. Et, d'autre part, admettant même que mes idées soient toutes fausses, il est bien certain que *j'ai ces idées*.

La certitude du *je suis* résiste à tous les efforts du doute. Voilà donc cet or pur que l'acide ne peut pas entamer. Le jugement *je suis* est vrai toutes les fois que je le prononce; toutes les fois également que je fais un jugement, quel qu'il soit; toutes les fois que je doute ou me trompe. Car il est impliqué, ou mieux, enveloppé, dans tous mes jugements, dans toutes mes pensées, dans tous mes actes ou états de conscience. La pensée implique l'être: le *je suis* est la suite immédiate du *je pense*. Descartes nous le dit: *je pense, donc je suis*.

Donc, je pense et je suis. Mais *que suis-je ?* Justement un être qui pense, et qui doute, et qui nie. Cela

La métaphysique est la science de ce qui est. Et aussi de notre connaissance de ce qui est. Pour pouvoir la construire—et pour fonder ainsi la physique, *comme science du réel*—il nous faut découvrir un point—au moins un—où notre savoir se saisit du réel ou, mieux encore, un point où notre savoir, notre jugement, coïncide avec le réel. Et pour cela il faut reprendre la méthode du doute, la rendre encore plus sévère, et plus virulente, que la première fois.

Cette première fois, lorsque nous avons essayé de faire une révision générale de toutes nos idées, nous nous sommes arrêtés devant "les idées claires et distinctes". Les mathématiques ont trouvé grâce à nos yeux. Maintenant, nous irons bien plus loin. Le doute englobera jusqu'aux mathématiques.

Nous allons procéder avec la plus extrême rigueur : un cas, une simple possibilité même d'erreur, nous fera condamner tout un domaine du savoir. Nous allons condamner le sens, puisque le sens nous trompe quelquefois. Et écarter, en général, sa prétention à appréhender, à saisir le réel, puisque la folie (l'hallucination) et le rêve infirment la valeur générale de cette prétention.

Nous allons condamner le raisonnement et l'intuition intellectuelle elle-même, puisque nous nous trompons parfois dans les additions, les calculs et les démonstrations de la géométrie. Qui nous trompe une fois, pourrait bien nous tromper toujours ! Et nous allons récuser la prétention des idées claires et distinctes à une valeur *réelle*, puisque c'est là la question qui justement est en jeu.

Nous allons reprendre tous les vieux arguments des sceptiques, et même inventer des raisons nouvelles de douter ; former l'hypothèse presque manichéenne d'un esprit malin et puissant qui nous tromperait toujours et partout. Et, remarquons-le bien, c'est volontairement, librement que nous admettons cette hypothèse ; c'est volontairement, librement que nous nous décidons de douter.

La rigueur et l'exactitude de la géométrie s'expliquent précisément par le fait que cette science ne s'occupe que des êtres *abstraits*, des êtres de *raison*. Les cercles et les droites ne sont pas des êtres physiques. Et l'espace euclidien, cet espace infini, est justement un espace *irréel*, qui n'existe que dans notre esprit.

En effet, pour la tradition—Aristote et la scolastique—la géométrie n'est qu'une science "abstraite". Abstraite du réel qui n'est ni précis, ni exact, mais qui est, en revanche, riche et plein de toutes les qualités que le sens y perçoit. Aussi la géométrie ne pourra-t-elle jamais expliquer le réel. Ses lois ne dominent pas le monde physique: au contraire, elles s'y appliquent tant bien que mal. Et plutôt mal que bien. L'étude de la géométrie ne précède donc pas celle de la physique. Elle la suit.

Une science du type aristotélicien, qui part du sens commun et se fonde sur la perception sensible, n'a pas besoin de s'appuyer à une métaphysique. Elle y conduit. Elle n'en part pas. Une science du type cartésien, qui postule la valeur réelle du mathématisme, qui construit une physique géométrique, ne peut pas se passer d'une métaphysique. Et même ne peut commencer que par elle. Descartes le savait. Et Platon, qui avait, le premier, esquissé une science de ce type, le savait également.

Nous l'avons oublié. Notre science avance sans beaucoup s'occuper de ses propres fondements. Le succès lui suffit. Jusqu'au jour où une "crise"—une "crise des principes"—lui révèle qu'il lui manque quelque chose: à savoir, de comprendre ce qu'elle fait.

Or, Descartes est un philosophe. Et comprendre ce qu'il fait lui importe avant tout. Il va donc essayer de *fonder* sa physique, sa logique, sa "méthode". Et pour cela, pour pouvoir travailler tranquillement à sa *métaphysique*, il s'en va de nouveau (1629) en Hollande.

a-t-il le droit? Ce n'est pas là une question superflue. Ni même périmée. C'est là tout le problème du bon droit du mathématisme. Un problème qui est bien à l'ordre du jour.

Songez-y: Descartes nous enseigne que pour bien connaître le réel, le réel physique tel qu'il est en lui-même, tel qu'il est en dehors de nous, il nous faut tout d'abord récuser tout apport et tout renseignement qui nous viennent, ou nous semblent venir, du dehors; c'est-à-dire, tout apport et tout renseignement qui nous viennent de la perception sensible, qui ne pourraient que nous induire en erreur; qu'il nous faut faire table rase de notre monde habituel—le sens commun, voilà l'ennemi!—et exclure du réel tout ce qui, communément, nous semble en faire partie: la couleur, la chaleur, et même la dureté et le poids.

Pour connaître le réel, il nous faut commencer par fermer les yeux, nous boucher les oreilles, renoncer au toucher; il nous faut, au contraire, nous tourner vers nous-mêmes, et chercher, dans notre entendement, des idées qui *soient claires pour lui*. Car c'est là le langage que comprend la nature. Et c'est dans ce langage—celui des mathématiques—, que la nature répondra aux questions que, dans ses expériences, la science pourra lui poser. N'est-ce pas là quelque chose d'étrange? Et même d'extrêmement peu croyable et de paradoxal?

Il n'est pas étonnant qu'aucun être de bon sens n'ait jamais pu l'admettre. Surtout pas Aristote. Il fallait être Descartes. Ou Platon.

Certes, personne n'a jamais mis en doute, sérieusement, la valeur et la vérité intrinsèques des mathématiques; de la géométrie. Tout le monde—Aristote le premier—a toujours admis sa rigueur et sa certitude. Cette rigueur et cette certitude impliquent-elles cependant que les lois de la géométrie soient aussi celles du monde physique? Et qu'il faille commencer la physique, c'est-à-dire, *l'étude de la nature*, par celle de la géométrie?

Aucunement. Aristote nous dit même: au contraire.

formes et les forces, les âmes végétatives, les puissances vitales, etc. de la physique médiévale, et affirmé dans le monde (physique) le règne universel du mécanisme? Il a, on se souvient, exclu de la science tout ce qui n'était pas "idée claire", ce qui veut dire, pour lui, toute idée "abstraite" du sensible, toute idée qui en porte la trace. N'est clair, c'est-à-dire entièrement pénétrable à l'esprit que ce que l'intelligence conçoit *sans aucun concours de l'imagination et du sens*. Ce qui, pratiquement, veut dire: n'est clair que ce qui est mathématique ou, du moins, *mathématisable*.\*

Mais quel droit avons-nous de conclure de l'idée à la chose, ainsi que le veut la logique cartésienne? La clarté d'une idée nous confère-t-elle ce droit? Elle pourrait, après tout, n'avoir qu'une valeur subjective, et l'idée claire, claire *pour nous*, pourrait fort bien n'avoir avec la réalité, la réalité telle qu'elle est en elle-même, qu'un rapport très lointain; et même, n'en avoir pas du tout. Surtout si, comme nous l'affirme Descartes, c'est dans son propre fond que la trouve l'esprit. Après tout, la clarté d'une *idée* est une chose; l'existence réelle de son objet, une tout autre.\*\*

La clarté d'une idée la distingue pour *notre raison*. Mais comment pouvons-nous être sûrs que l'être réel se conforme à ses exigences? Et si, par hasard, le réel était justement obscur, irrationnel, incompréhensible et impénétrable pour la raison?

Or, c'est en vertu du privilège des idées claires que Descartes exclut du monde réel, du monde tel qu'il existe en lui-même, indépendamment de nous et de notre raison, toute qualité sensible, toute force, toute "forme", bref, tout ce qui n'est pas mécanique, et le réduit à n'être plus qu'étendue et mouvement. En

---

\* L'idée de la vie n'étant pas claire et distincte n'a pas de place dans la science et la vie elle-même n'a, par conséquent, pas de place propre dans l'univers cartésien. Entre la pensée et l'étendue, il n'y a rien.

\*\* Nous pouvons fort bien avoir des idées, et même claires, de choses qui, pourtant, n'existent pas, et même ne peuvent pas exister. Ainsi, sans parler des objets de la géométrie, des triangles, des cercles et des lignes, n'avons-nous pas une idée très claire du mouvement rectiligne? Or, s'en suit-il que de tels mouvements existent dans le monde réel?

La science, la science moderne du moins, n'est-elle pas opposée à la métaphysique? N'est-elle pas justement orgueilleuse de son autocratie? Et Descartes n'est-il pas un de ses créateurs? Or, bien loin de proclamer l'autonomie de la science Descartes nous enseigne exactement le contraire. Il nous dit que la science a besoin d'une métaphysique. Et même, ce qui est plus grave encore, il nous dit qu'elle doit *commencer* par celle-ci.

C'est plus grave, car par là Descartes renversait justement cet "ordre des sciences" auquel il nous avait dit ne pas vouloir toucher. En effet, depuis Aristote on n'avait jamais procédé ainsi. On avait toujours *commencé* par la *science physique*, pour aller, de là, à la métaphysique.

Quelle est la raison de cette nouvelle révolution cartésienne? Le désir d'innover? Ou le fait que suivant l'ordre des raisons et non celui des matières, et sachant, "que toutes les sciences tirent leurs principes de la philosophie", Descartes estime devoir conduire ses idées justement dans cet ordre-là? Sans doute. Car la pensée de Descartes, ou—ce qui veut dire la même chose—la pensée, pour Descartes, doit être progressive, et non régressive. Elle va des idées aux choses, et non des choses aux idées; elle va du simple au complexe; elle avance, en se concrétisant, de l'unité des principes à la multiplicité des diversifications; elle marche de la théorie à l'application, de la métaphysique à la physique, de la physique à la technique, à la médecine, à la morale. Elle ne part pas, ainsi que celle d'Aristote et de la scolastique, d'un divers et d'un univers donnés, pour remonter de là à l'unité des principes et des causes qui en est le fondement. Pour la pensée cartésienne, le donné, c'est justement l'objet simple de l'intuition intellectuelle, non les objets complexes de la sensation.

Mais il y a, en outre, une raison plus précise, et qui ne me semble pas avoir perdu toute valeur.

En effet, comment Descartes a-t-il effectué sa révolution scientifique, bannissant du réel les qualités, les

auditeurs le caractère périmé de l'apologétique courante, leur dire que l'alliance avec Aristote a été un désastre, et qu'il fallait désormais revenir en arrière, et par delà le thomisme et la scolastique remonter à saint Augustin.

Descartes est dans la note de l'époque; le retour à saint Augustin est à l'ordre du jour. Après l'augustinisme de la Réforme, de Luther, de Calvin, un grand mouvement augustinien catholique se prépare. Nous sommes à la veille de l'Oratoire, et de Port-Royal.

La parenté entre la pensée de Descartes et celle de saint Augustin a toujours été remarquée par le augustinien. Dès l'époque de Descartes—rappelons-nous Arnauld et Malebranche—et jusqu'à nos jours. L'opposition entre les deux penseurs le fut également.

En effet il serait parfaitement inexact de faire de Descartes un simple disciple de saint Augustin, le porte-parole laïc de Bérulle.

Car, la phrase de saint Augustin que je vous ai citée tout à l'heure: *Deum et animam scire cupio*, s'achève par un cri: *nihilne plus? Nihil omnino: rien de plus? Absolument rien*; et la lettre de Descartes à Mersenne, dont je vous ai lu le début: "j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes"—continue: "c'est par là que j'ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n'eusse *sceu trouver les fondements de la physique* si je ne les eusse cherchés par cette voie".

Il suffit à saint Augustin de connaître son Dieu et son âme. Mais cela ne suffit nullement à Descartes: il lui faut une *physique*, et c'est pour pouvoir en faire une qu'il fait une *métaphysique*, et se tourne vers Dieu.

Et cela nous ramène à la seconde exigence de la pensée cartésienne que je vous ai mentionnée tout à l'heure: besoin de certitude scientifique. Besoin de fonder, *métaphysiquement*, les bases de la science nouvelle.

Ceci, à première vue, peut paraître étrange.

nouvelles, ou bien même reprendre quelques preuves anciennes "après les avoir ajustées au niveau de la raison".

C'est à quoi Descartes va consacrer son effort, stimulé, nous dit-il, par le fait "que quelques-uns faisaient déjà courir le bruit que j'en étais venu à bout. Je ne saurais pas dire—ajoute-t-il modestement—sur quoi ils fondaient cette opinion; et si j'y ai contribué quelque chose par mes discours, ce doit avoir été en confessant plus ingénument ce que j'ignorais, que n'en ont coutume de faire ceux qui ont un peu étudié, et peut-être aussi en faisant voir les raisons que j'avais de douter de beaucoup de choses que les autres estimaient certaines, plutôt qu'en me vantant d'aucune doctrine".

Nous pouvons préciser les renseignements que nous donne le *Discours*. Les bruits si flatteurs qu'on faisait courir sur le compte de Descartes n'étaient pas entièrement sans fondement. Sans doute n'a-t-il pas encore élaboré sa métaphysique. Mais depuis quelque temps déjà, il est en train d'en esquisser le programme. Métaphysique plus libre, moins discursive, que celle de l'école; métaphysique préoccupée surtout de l'intuition intellectuelle des principes; métaphysique qui cherchera Dieu dans l'âme, ainsi que jadis l'avait fait saint Augustin; et qui s'efforcera de mettre en œuvre la grande découverte cartésienne de la primauté intellectuelle de l'infini. Et ce n'est pas uniquement pour ne pas démentir la bonne opinion que ses amis ont de lui que Descartes va se mettre au travail. Ses amis lui en font un devoir; lors d'une réunion chez le nonce du pape, le Cardinal de Bagni, où Descartes prononce une conférence, Bérulle, le fondateur de l'Oratoire, le somme formellement de se ranger désormais sous la bannière de Dieu.

Quel fut le sujet de la conférence de Descartes? Baillet, de qui nous tenons ce renseignement, ne nous le dit pas. Mais on peut supposer, sans grand risque d'erreur, que Descartes a dû justement exposer à ses



On pourrait remarquer, que ces trois choses merveilleuses, c'est-à-dire, ces trois faits irrationnels, ou, plus exactement, suprarationnels, contiennent quelque chose de commun: une rencontre de l'infini et du fini. L'acte créateur de Dieu franchit l'infinie distance qui sépare le Néant de l'Être; l'incarnation unit l'infinité divine à la finitude humaine; enfin la liberté est une réalisation de l'infini dans le fini....

Voici un texte de l'âge mûr. A la princesse Elisabeth, son élève, et probablement, le grand amour de sa vie, Descartes écrit (15 sept. 1645). "La première et la principale des idées innées... est qu'il y a un Dieu de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles..." Remarquons-le bien: l'idée de Dieu est une *idée innée*, une idée qui appartient à la nature même de l'homme, en est l'inamissible apanage. En effet, pour Descartes on pourrait définir l'homme: l'être qui possède une idée de Dieu.

Voici un texte de 15 ans antérieur: à son ami Mer-senne, Descartes écrit le 15 avril 1630: "... j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études".

C'est du saint Augustin tout pur: *Deum et animam scire cupio*... Mais Descartes n'est pas un simple croyant, c'est un croyant-philosophe. Il ne se contente pas de croire en Dieu. Avec toute son époque il estime que l'existence de Dieu peut et doit être prouvée. Or, la physique cartésienne a détruit la base même des preuves traditionnelles—la conception traditionnelle du cosmos hiérarchique. Et la logique cartésienne a détruit la structure logique de ces preuves, toutes fondées sur l'impossibilité d'une série actuellement infinie\* — faut chercher autre chose, trouver des preuves

---

\* Toutes les preuves aristotéliennes et thomistes—, la preuve par le premier moteur ou par la fin dernière, celle par les degrés de la perfection comme celle par les degrés de l'Être sont fondés sur la présomption déraisonnable de s'arrêter,—c'est-à-dire, sur l'impossibilité réelle d'une série actuellement infinie.

### III

#### L'UNIVERS RETROUVÉ

MESDAMES, MESSIEURS,

Dans cette troisième conférence—qui sera la dernière—je vous parlerai de la métaphysique cartésienne. Et du message cartésien. Chemin faisant j'aurai à reprendre quelques-unes des questions sur lesquelles j'ai glissé un peu trop rapidement.

Les préoccupations métaphysiques apparaissent assez tard dans la pensée de Descartes—"toutefois... neuf ans s'écoulèrent, nous dit-il, avant que j'eusse encore pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire".

La pensée de Descartes suit l'ordre classique: après la logique, la physique. Après la physique, la métaphysique, qui répond alors à une double exigence de sa pensée: besoin de certitude religieuse, besoin de certitude scientifique.

Besoin de certitude religieuse. Je vous ai esquissé, à la fin de ma dernière conférence, l'image désespérante de l'Univers cartésien. Univers entièrement mécanique, monde composé uniquement d'étendue et inouvement, monde dans lequel il n'y avait plus de place ni pour l'homme ni pour Dieu.

Or, Descartes, je l'ai dit, est un homme profondément et sincèrement religieux. Nous avons de lui une série de textes fort curieux. Voici par exemple un texte de sa jeunesse, de l'époque du poêle. *Tria mirabilia fecit Dominus*, écrit-il dans ses *COGITATIONES PRIVATÆ*: *Res ex nihilo, Hominem-Deum, liberum arbitrium*. On pourrait longuement commenter ce passage, le choix curieux des choses merveilleuses faites par Dieu: *quelque chose de rien, l'homme-Dieu, et le libre arbitre*.

Et c'est Dieu, fin dernière, et premier moteur, le sommet de l'échelle hiérarchique, qui insuffle la vie, le mouvement au cosmos.

Dans un monde pareil, fait pour lui, ou du moins, fait à *sa mesure*, l'homme se trouve chez lui. Et ce monde pénétré de raison et de beauté, l'homme l'admire. Il peut même l'adorer.

Or ce Monde, ce Cosmos, la physique de Descartes le détruit entièrement.

Que met-elle à sa place ? A vrai dire, presque rien. Rien qu'espace et mouvement. Un espace infini où il n'y a plus ni ordre, ni structure hiérarchique, ni beauté. Un espace plein de rien, où il y a des mouvements; des mouvements sans rime ni raison; des mouvements sans buts et sans fin. Il n'y a plus de lieux propres pour les choses : tous les lieux, en effet, se valent parfaitement; toutes les choses, d'ailleurs, se valent également. Toutes ne sont que matière et mouvement. Et la terre n'est plus dans le centre du monde. Il n'y a pas de centre; il n'y a pas de "monde". L'Univers n'est pas ordonné pour l'homme : il n'est pas ordonné du tout. Il n'est pas à échelle humaine, *il est à l'échelle de l'esprit*.

C'est le monde vrai; pas celui que nous montrent nos sens infidèles et trompeurs : c'est celui que retrouve, en elle-même, la raison pure et claire qui ne peut se tromper.

Une victoire décisive de l'esprit. Une victoire tragique cependant. En effet, dans ce monde infini de la science cartésienne, il n'y a plus de place ni pour l'homme ni pour Dieu.

Aussi bien n'est-ce plus dans le monde—ce silence éternel des espace infinis—c'est dans l'âme qu'il nous faut chercher Dieu.

nous vivons, il est en train de substituer une physique des *idées* claires, physique mathématique qui bannit du monde réel toute donnée sensible, qui en chasse toute forme, toute force et toute qualité, et qui présente une image (ou une idée ?) de l'Univers, d'un Univers strictement et uniquement mécanique, image beaucoup plus étrange et beaucoup moins croyable que tout ce que les philosophes aient jamais inventés. Beaucoup plus étrange, et moins vraisemblable. Et pourtant, certainement vraie.

Quant au cosmos, au cosmos hellénique, le cosmos d'Aristote et du moyen âge, ce cosmos ébranlé déjà par la science moderne, par Copernic, Galilée et Képler, Descartes le détruit entièrement.

Je ne sais pas, M.M. si tout le monde se rend compte de ce que cette découverte, ou plus exactement, ces découvertes, car elles forment un faisceau et constituent ensemble ce qu'on a appelé : la *révolution cartésienne*, signifient pour la conscience de l'homme de son temps. Et peut-être, de l'homme, simplement.

Le cosmos hellénique, le cosmos d'Aristote et du moyen âge est un monde ordonné et fini. Ordonné dans l'espace, ordonné en valeur, ordonné en fonction de la perfection. Hiérarchie parfaite, où les degrés d'être correspondent aux degrés de valeur ; échelle qui remonte de la matière vers Dieu.

Ce cosmos est très beau. D'une beauté esthétique qui ravit l'âme du grec, et fait dire au Psalmiste que le ciel et la terre claquent la gloire de l'Éternel et louent le travail de ses mains. La sagesse divine resplendit dans ce monde, où tout est à sa place, où tout est pour le mieux.

Ordre parfait, hiérarchie parfaite que dévoile et révèle la science. Car dans ce cosmos toutes les choses ont leur *place* et sont toutes animées d'une tendance à s'y rendre et à y reposer. Découvrir ces tendances naturelles, c'est à quoi s'occupe la physique.

Au surplus ce cosmos, dont la terre forme le centre, est bâti tout entier pour l'homme. C'est pour lui que se lève le soleil et que tournent les planètes et les cieux.

humaine: l'existence de Dieu et de l'âme; et qu'elle peut, et qu'elle doit être prouvée. Un beau jour, stimulé par Bérulle et Gibieuf, inspiré par saint Augustin, il le fera.

Mais comment pourrait-il en vouloir aux sceptiques et aux libertins de ne pas se laisser convaincre par les preuves et les arguments qu'on déverse sur eux? Car ces preuves ne valent rien. Cela, Descartes le sait. Il est seul, cependant, à vraiment le savoir. Les tenants de la foi n'en savent rien. Et ce qu'ils font, par là même, n'a aucune espèce de valeur.

Que font-ils, en effet? Que fait, par exemple, Mersenne? C'est très simple. Ils ramassent toutes les preuves que les hommes aient jamais inventées. Ils prouvent Dieu par tous les moyens: la logique, la physique et la métaphysique. Ils rapportent toutes les traditions, tous les faits "merveilleux" qui démontrent l'existence d'un surnaturel. Mais ces faits et ces traditions, les jugent-ils? Aucunement. Ils ne sont pas seulement des croyants: ils sont, encore plus, des crédules. Or, Descartes le sait bien: le premier des devoirs de l'esprit est justement de juger, mesurer, critiquer tous ces "faits" et toutes ces traditions; s'il le fait, s'il les "ajuste au niveau de la raison", il n'en reste plus rien que des fables. La raison, en effet, ne peut pas admettre ce qui est opposé à elle-même.

Quant aux preuves logiques, physiques et métaphysiques, elles ne valent rien, non plus. Elles sont toutes, ou presque, périmées. Car elles sont toutes, ou presque, fondées sur l'ancienne logique, l'ancienne physique, et l'ancienne conception du cosmos.

Or, Descartes a détruit et l'ancienne logique, et l'ancienne physique, et l'ancienne conception du Cosmos.

En effet, à l'ancienne logique déductive d'Aristote, logique du fini, il vient dans ses *Règles pour la direction de l'esprit* opposer une logique nouvelle, intuitive, fondée sur la primauté intellectuelle de l'infini.

A l'ancienne physique, qui part de la donnée immédiate des sens, de notre perception journalière du monde coloré et sonore, du monde du sens commun dans lequel

Qu'a-t-il fait pendant ces six ans ? On l'ignore. Sans doute a-t-il continué à s'instruire, à observer les usages et les mœurs, et à faire partout des réflexions utiles. Et sans doute a-t-il poursuivi sa grande tâche : celle de nettoyer sa raison et de chercher ces choses simples et faciles par lesquelles il faudra commencer.

A Paris il retrouve l'atmosphère de jadis. Elle s'est même aggravée entre temps. L'honnête homme désormais est franchement sceptique. Il ne respecte plus rien. Il se moque de tout. Il est libertin. Déiste. Mersenne le prétend même athée, et en compte cinquante mille dans Paris. Le danger est grand. Aussi toutes les forces de la foi sont-elles mobilisées pour la lutte. Garasse, Mersenne, Silhon, d'autres encore : c'est une énorme littérature apologétique, toute en *quarto* et en *in-folio* qui s'abat sur le pauvre athée.

A cette lutte, Descartes, tout d'abord, ne prendra aucune part. A vrai dire, il est trop occupé. Car il a fini par trouver "les choses simples" par lesquelles il faut commencer ; ce sont justement les notions que les philosophes ont toujours estimé être les plus difficiles : les notions de mouvement, d'étendue, de durée, et surtout la notion d'infini, et il est en train de jeter les fondements de la science nouvelle, science qui part de l'idée et non de la chose, et qui suit l'ordre des raisons et non celui des matières ; il écrit sa logique, les *Règles pour la direction de l'esprit* qui, à la stérilité de la rectitude formelle du syllogisme, oppose la richesse et la fécondité de l'intuition intellectuelle de la vérité. Mais en outre, il n'est pas d'accord avec les champions de la religion.

Sans doute est-il un croyant ; et même une âme profondément religieuse. A sa manière, assurément. Mais qui nous dit que ce n'est pas la bonne ? Sa religion n'est certes pas celle de Pascal. Elle n'est pas moins sincère. Ni même moins profonde. Il croit faux l'athéisme. Il n'aime pas les sceptiques, "ceux qui doutent pour douter". Il croit qu'il y a—en dehors des mystères sacrés de la religion révélée—une vérité religieuse parfaitement accessible à la raison

conception de Platon, "idées innées", "vérités éternelles", "vraies et immuables natures", essences purement intelligibles et entièrement indépendantes de l'apport de la perception sensible, notions que l'ascèse rigoureuse du doute méthodique, volontaire, radical, révélera dans notre âme, voilà les fondements sûrs et solides—que Montaigne n'a pas su découvrir—sur lesquels l'homme pourra appuyer son jugement.

Et Descartes, plein de joie, veut, sans perdre de temps, annoncer au monde la bonne nouvelle de la certitude retrouvée. "Vers Pâques je pense achever mon volume, écrit-il à Beeckmann, et alors je chercherai l'imprimeur".

Ce volume n'a jamais vu le jour. Fut-il écrit ? Descartes alla-t-il jamais plus loin que le titre—*Studium bonae mentis* ? J'en doute fort. Car, ainsi que le dit Baillet, son premier biographe, Descartes s'aperçut bientôt que ce n'était pas une mince entreprise que de détruire en soi *toutes* les idées reçues; qu'il était beaucoup plus facile de brûler une maison; ou même de raser une ville. Quant à reconstruire... Sans doute le *Discours* nous dit-il que c'est facile: on n'a qu'à commencer par les idées les plus simples... Mais quelles sont ces idées les plus simples, les plus claires, et les plus faciles, ces vraies et immuables natures, ces vérités éternelles, éléments absolus de l'univers de l'esprit ? Voilà une question qui est loin d'être simple. C'est même entre toutes la plus difficile; Descartes, un beau jour, fera l'aveu: s'il est sûr et certain que nos idées claires sont toutes vraies, il est très malaisé de savoir quelles sont, au juste, ces idées.

L'échec de cette première tentative n'arrête pas Descartes. Il se dit: je suis jeune. Cela sera pour plus tard. Et faisant de la nécessité une vertu, il repart en voyage.

Les voyages de Descartes durent six ans. Six ans sur lesquels on ne sait presque rien. En 1622 on le trouve en France; en 1624 à Venise; puis, à Rome. En 1626 il revient à Paris.

vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il ne peut pas y en avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre". Et c'est ainsi—en commençant par les idées de l'esprit et non par la perception des choses, et en suivant l'ordre de composition immanent à l'esprit et à ses idées—que l'on retrouvera l'ordre véritable des sciences, cet ordre qui maintenant est caché et masqué, et que l'on pourra voir s'épanouir l'arbre du savoir, cet arbre dont la philosophie est la racine, la physique, le tronc, et la morale, le fruit.

Et c'est probablement pour avoir entrevu ces conséquences étonnantes que Descartes avait marqué dans son journal intime que le 10 novembre 1619 il fut rempli d'un grand enthousiasme et commença à "comprendre les fondements de la science merveilleuse", de cette science absolument générale, mathématique universelle du savoir dont je viens d'exposer la notion. Quels étaient, toutefois, ses "fondements" ?

Je crois, pour ma part, que Descartes nous le dit dans un autre passage de ses *COGITATIONES PRIVATAE* : *sunt in nobis semina scientiarum*. Les semences des sciences sont en nous : cela veut dire que notre raison n'est pas vide, n'est pas "table rase" qui doit tout recevoir du dehors, comme le croient Aristote et la scolastique, au moyen de l'imagination et des sens ; au contraire, nous avons en nous-mêmes de quoi faire la science, nous portons en nous-mêmes les principes du savoir, et notre pensée, replongée en elle-même et rendue à elle-même, pourra donc, sûre d'elle-même, dérouler, sans sortir d'elle-même, ces longues chaînes de raisons dont nous parle le *Discours*.

Les semences des sciences *sont en nous* : voilà pourquoi l'entreprise cartésienne n'est pas chimérique ; voilà pourquoi on peut, et on doit, tenter de débarrasser la raison de tous les apports extérieurs, de tout ce qu'elle a pu acquérir et recevoir dans la vie.

Ces "semences des sciences", ou comme Descartes les appellera plus tard, retrouvant ainsi la profonde



ordre de production et non de classement, ordre dans lequel chaque terme dépend de celui qui le précède, et détermine, à son tour, celui qui le suit. Mais s'il en est ainsi, si, comme nous l'avons déjà dit, c'est l'ordre et le rapport qui forment le fond, l'essence même des mathématiques, on pourra donc traduire tout rapport numérique en rapport spatial, transformer nombres en lignes, lignes en nombres. On pourra dégager une science beaucoup plus générale, science justement des rapports et de l'ordre. Science purement rationnelle, et toute claire pour l'esprit, puisqu'en elle l'esprit n'étudie rien d'autre que ses propres actions, ses propres opérations, ses propres raisons.

Ce sera là la mathématique véritable que Descartes substituera à l'analyse des anciens et à l'algèbre des modernes. Et l'esprit pourra désormais dérouler sans fin "ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles"—équations ou rapports—les unir et les combiner et construire ainsi dans un ordre *naturel et parfait* des rapports, c'est-à-dire des objets, de plus en plus compliqués et de plus en plus riches.

Or, s'il en est ainsi, si toute la perfection et toute la fécondité des mathématiques proviennent de ceci que l'esprit y établit, y combine des rapports et un ordre entre des éléments—nombres ou lignes, peu importe—, n'est-il pas clair—pour Descartes c'est clair—que c'est là le modèle, et l'essence, de toute science humaine, qui est une comme l'esprit est *un*, car la science n'est rien d'autre que l'esprit humain diversement appliqué aux objets.

Mais si c'est l'esprit qui compte, et non point les objets, il est ridicule de classer et de diviser les sciences selon leurs objets. Et pour construire le monde du savoir, il faut donc—et cela suffit—établir, ou trouver, un ordre, et des rapports intelligibles et clairs entre les plus simples idées de l'esprit. Et de là remonter, en ordre, aux choses plus compliquées. "Car les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent de la même façon, et... pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir d'aucune pour

métier militaire, il a, en revanche, découvre une méthode de calcul qui annonce déjà le calcul intégral, et il l'a appliquée aux problèmes de physique: *physico-mathematicus* accompli, l'appelle, dès ce temps, son ami Beeckmann; il a élaboré une méthode d'analyse, purement géométrique tout d'abord, du genre de celle de Fermat; enfin, stimulé par Beeckmann, qui l'exhorte à ne plus s'occuper de mathématiques appliquées, mais à consacrer les forces de son esprit aux mathématiques pures, il conçoit l'idée de généraliser les méthodes de la géométrie, et d'appliquer les méthodes d'analyse à l'algèbre (idée dont sortira, plus tard, la géométrie algébrique, ou comme on l'appelle aujourd'hui, la géométrie analytique de Descartes). Certes, ce ne sont encore que des essais, que des tentatives, et pour qu'elles aboutissent il faudra à Descartes réformer toute l'algèbre, sa structure et ses notations. Dans le poêle Descartes est encore loin du but. Mais les deux idées maîtresses qui vont dominer sa science et sa philosophie, l'idée de l'unité des mathématiques, et celle, plus profonde et plus importante encore, de l'unité des sciences, de tout le savoir humain, c'est alors, sans nul doute, qu'il les a conçues.

Je ne vais pas suivre ici, pas à pas, l'histoire du développement progressif de la pensée de Descartes; je vais suivre son exemple et vous la présenter telle qu'elle apparaît à l'époque du *Discours*. L'unité des mathématiques suit du fait que les mêmes méthodes—les méthodes algébriques—s'appliquent en géométrie et en arithmétique, s'appliquent au *nombre* aussi bien qu'à l'*espace*. Mêmes méthodes: cela veut dire, mêmes démarches de l'esprit. Et ceci à son tour nous montre que la chose importante, ce n'est pas les objets—nombres ou lignes—mais justement les démarches, les actions, les *opérations* de l'esprit qui relie entre eux ces objets, établit—ou trouve—des rapports, les compare l'un à l'autre, les mesure l'un par l'autre et par là les ordonne en séries. Ordre fécond et vivant—ordre dynamique opposé à l'ordre statique des genres et des espèces de la logique scolastique,—

faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales que je fusse assuré ne rien omettre" (c'est-à-dire, de prendre soin de ne pas laisser un des termes, ou une des inconnues du problème, non relié aux autres, et ne pas écrire moins d'équations que d'inconnues).

Il est hors de doute que cette *Méthode*, que ces *Règles*, que Descartes prétend avoir conçues dans son poêle, ne l'ont été, en fait, que beaucoup plus tard, puisque justement elles ne font que résumer, et ceci d'une manière tant soit peu obscure, les modes de raisonnement utilisés par la *Dioptrique* et la *Géométrie*; tout particulièrement la technique de la mise en équation d'un problème algébrique. Mais l'algèbre nouvelle, et l'application de l'algèbre à la géométrie qui rend celle-ci indépendante de l'imagination et ainsi transforme l'espace en une entité pleinement intelligible, c'est là, et pour Descartes lui-même, et pour ses contemporains et successeurs—songeons à Malebranche et à Spinoza—et pour nous, sa plus grande conquête intellectuelle, celle qui rend possible la constitution d'une *physique* théorique, celle qui permet à Descartes de répondre victorieusement aux critiques d'Aristote et de franchir l'obstacle qui avait arrêté Platon.

Or Descartes, quoi qu'il en dise, nous montre la route qu'il faut suivre, et non celle, pleine de détours et d'impasses, qu'il a lui-même suivie. Qu'importe, d'ailleurs, que ses découvertes aient été clairement formulées en 1628 ou en 1636. Leur germe, la première intuition fulgurante, le premier rêve d'une science qui serait une sagesse, date certainement de 1619, de l'époque où seul dans son poêle il s'entretenait de ses pensées.

En effet, lorsque au début de l'hiver 1619, Descartes en vient à s'établir dans son poêle, il n'a pas derrière lui que des années de voyages et de fréquentation du monde. Il a derrière lui deux années de travail; et de découvertes. Il n'avait pas perdu son temps en Hollande. S'il a, semble-t-il, appris peu de chose du

simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations”.

Cette essence, cet esprit du raisonnement mathématique—très différent du raisonnement purement syllogistique ou logique—consiste dans le fait que le mathématicien, quels que soient les objets particuliers de son étude, une équation algébrique ou bien une construction géométrique; essaye d'établir, entre eux, des relations ou *proportions* précises, et des les relier par des *séries de rapports ordonnés*.

Invention de rapports, et d'un ordre entre les rapports, voilà l'essence de la pensée mathématique, de cette pensée pour laquelle “raison” ne veut dire rien d'autre que *proportion ou rapport*; proportion ou rapport qui, d'eux-mêmes, établissent un *ordre*, et d'eux-mêmes se développent en *série*. Et ce sont les lois de cette pensée-là que nous enseignent les règles du *Discours*, du moins les trois dernières,\* celles qui nous enjoignent: “de diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre” (ce qui veut dire, “diviser” tout rapport ou proportion complexe en autant de rapports ou de proportions simples qu'il est possible); de “conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, (ce qui veut dire, commencer par les rapports ou équations les plus simples, celles du premier *degré*, et de là remonter, par degrés, et en ordre, aux rapports ou équations de degrés supérieurs) en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne procèdent pas naturellement l'un de l'autre (c'est-à-dire, en intercalant des termes entre les termes extrêmes de la série et en supposant tous les termes reliables entre eux par une série); et enfin “de

---

\* La première règle, celle qui nous prescrit de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle etc., exprime les exigences de la *esthétique* de la raison par le doute.

Les idées obscures et confuses, qui font naître le doute et qui sont, à leur tour, détruites par le doute, ce sont celles qui nous viennent de la tradition et du sens. Et les claires, les vraies, ce sont avant tout les idées *mathématiques*. Et la raison est également la raison mathématique. Car c'est dans les mathématiques seules que l'esprit humain est parvenu à l'évidence et à la certitude, a réussi à constituer une science, une discipline véritable, dans laquelle il progresse, en ordre et dans la clarté, des choses les plus simples aux constructions les plus compliquées. Aussi la méthode cartésienne, cette méthode que Descartes nous dit avoir formé en prenant ce qu'il y avait de meilleur dans les "trois arts ou sciences qu'il avait un peu étudiées étant jeune": la Logique, l'Analyse des Géomètres et l'Algèbre, sera-t-elle essentiellement ordonnée sur les mathématiques.

Sans doute ne s'agira-t-il pas d'emprunter aux mathématiques leurs modes de raisonnement et de les appliquer, tels quels, à d'autres domaines et à d'autres objets. Car, bien qu'"entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes", il n'en est pas moins vrai que leurs méthodes, ou plus exactement, leurs techniques, restent strictement appropriées à leurs matières—"matières fort abstraites et qui ne semblent d'aucun usage"—, et que "pour l'Analyse des Anciens et l'Algèbre des Modernes,... la première est toujours si astreinte à la considération des figures qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination; et la dernière est tellement assujettie à certaines règles et à certains chiffres qu'elle en est devenue un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit au lieu de le cultiver". Il faudra donc, tout d'abord, réformer les mathématiques elles-mêmes en généralisant leurs méthodes ou, si l'on préfère, dégager *l'essence même* du raisonnement mathématique, l'esprit qui anime le déroulement de "ces longues chaînes de raisons toutes

toute idée sur laquelle cet acide dissolvant pourra mordre, s'avérera, par là même, idée fausse, ou du moins d'une nature ou d'un titre inférieurs. Pomme pourrie. Je la jette donc dehors, et ne garde que celles qui "se présentent si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de les mettre en doute".

Le doute est la pierre de touche de la vérité; l'acide qui dissout les erreurs. Aussi nous faudra-t-il le rendre aussi fort que possible, et douter de tout et partout où cela est faisable. C'est alors seulement que nous aurons l'assurance de ne garder que l'or pur de la vérité.

Le sceptique sera battu par ses propres armes. Il doute... Eh bien ! Nous allons lui apprendre à douter. Notre doute ne sera pas un *état*—état d'une incertitude nonchalante—ce sera une action, un acte volontaire, et que nous pousserons jusqu'au bout. Doute-*état*, doute-*action*: la cassure est profonde. Et, au fond, la victoire—en principe—est déjà remportée. Car le doute, le sceptique, et Montaigne, le *subissent*. Descartes, lui, *l'exerce*. L'exerçant *librement*, il s'en est rendu maître. Par là même il s'en est libéré.

Possédant un critère, un niveau, "une règle" (que Montaigne n'avait pas) il pourra distinguer—discerner le vrai et le faux—et remettre à leur place les idées qui formeront l'univers de l'esprit. Il pourra exercer une *critique*, c'est-à-dire, un jugement, et un choix.

Mais quelles sont ces idées, tellement claires et tellement distinctes, ou plus exactement, car ici chaque mot a son importance, ces idées qui *se présentent* à l'esprit d'une manière si claire et aussi si distincte, qu'il n'a plus de raison de les mettre en doute ? Ces idées où l'esprit ne découvre rien d'obscur et rien de confus, idées qui sont, en quelque sorte, d'elles-mêmes, "ajustées au niveau de la raison", et qui, par là même, formeront le modèle, la règle, le "niveau" auquel l'esprit devra "ajuster" toutes les autres ? Et quelle est la raison qui va procéder à cet "ajustement" ?

se peut que, parfois il ait tort; que parmi les choses dont il doute s'en trouvent, également, quelques-unes qui soient vraies. Mais comment pourrait-il, et comment pourrait-on le savoir? Il faudrait pouvoir les juger, c'est-à-dire, *discerner le vrai et le faux*. Et comment pourrait-on le faire, le faire avec la certitude de ne pas se tromper, tant qu'on garde dans l'esprit une idée, ou une opinion, quelconque qui, elle, n'étant pas éprouvée encore, pourrait bien être fausse et vicier ainsi le jugement?

Il n'y a qu'un seul moyen d'en sortir: c'est vider son esprit complètement. Comme Descartes le dira un jour dans une lettre au P. Mesland: Si vous avez un panier de pommes dont plusieurs sont pourries et qui, partant, empoisonnent le reste, comment faire sinon le vider tout entier, et reprendre les pommes une à une, pour remettre les bonnes dans votre panier et jeter au fumier les mauvaises... Remarquons que l'opération se déroule en deux temps: on *commence* par vider le panier; cependant on ne le garde pas vide; car on va y remettre des pommes, celles justement qui ne sont pas pourries.

\*\*\*

Or comment et par quoi va-t-on les éprouver, ces opinions qu'il faudra rejeter ou garder, selon qu'elles s'ajustent ou non "au niveau de la raison"? Mais justement *par* cette même raison, cette lumière naturelle qui, débarrassée désormais de toutes les idées qui l'encombrent, aura retrouvé sa perfection naturelle, et sera par là même capable de *discerner le vrai et le faux*.

Et comment fera-t-on? Là encore c'est très simple: nous doutons des idées dans lesquelles nous pouvons discerner quelque chose de confus et d'obscur. Inversement, les idées que nous pourrions mettre en doute contiendront certainement quelque chose de confus et d'obscur. Aussi allons-nous les éprouver *par le doute*. C'est le doute lui-même qui sera notre pierre de touche:

qu'il fût publié". Mais après tout, ses idées, ses pensées lui appartiennent en propre et il a bien le droit d'en faire ce qu'il veut. Descartes nous dit qu'il ne veut aucunement aller au delà. Il ne veut même pas réformer les idées des autres: c'est aux siennes, et aux siennes seulement qu'il s'en tient. "Ceux que Dieu a mieux partagés de ses grâces auront peut-être des desseins plus relevés"—quant à lui, Descartes, le sien lui suffit.

Sans nul doute. Réformer, ou plutôt, créer de toutes pièces, une logique, une physique et une métaphysique—tout un monde—cela suffit à cet homme si modeste.



Arrêtons-nous ici un instant, car nous sommes au moment décisif. C'est ici que commence la philosophie; du moins selon Descartes: c'est par là que commencent les *Méditations*. L'homme a besoin, une fois dans sa vie (et sans doute l'humanité en a-t-elle besoin également) de se défaire de *toutes* ses idées antérieures et reçues, de détruire en lui *toutes* ses croyances et *toutes* ses opinions, pour les soumettre *toutes* au contrôle et au jugement de la raison.

Se défaire de ses idées, détruire en soi ses croyances: n'est-ce pas aussi *s'en libérer*? Et les soumettre au jugement de la raison, n'est-ce pas affirmer, implicitement, la souveraineté absolue—et la liberté, non moins absolue—de celle-ci?

Or, c'est là la méthode et le remède cartésiens. La méthode, c'est-à-dire la voie qui conduit à la vérité. Et le remède qui nous guérit de l'indécision et du doute.

Il faut se défaire de *toutes* les idées, de *toutes* les croyances reçues, c'est-à-dire se libérer de *toutes* traditions, de *toutes* autorités—si l'on veut jamais retrouver la pureté native de notre raison, parvenir à la certitude de la vérité. En effet, le sceptique—je veux dire: Montaigne—a raison de douter. N'est-il pas en face d'opinions incertaines, douteuses, et même fausses. Il



par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison".

Révolution intellectuelle, ou mieux, révolution *spirituelle*, qui sous-tend, et qui porte la révolution scientifique et qui, avec un radicalisme et une audace inouïs, proclame la valeur, la puissance, l'autocratie absolue de la raison.

Sans doute, cette autocratie, qu'il vient de proclamer, Descartes cherchera-t-il à la restreindre, à la rendre inoffensive. Sans doute nous dira-t-il, et très sincèrement, que la critique de la raison ne doit, et ne peut pas porter sur les vérités religieuses—les vérités révélées—puisque celles-ci, par leur essence même, sont supérieures à la raison. Sans doute essaiera-t-il de limiter les dégâts et de se laver les mains de toutes les conséquences fâcheuses qui pourraient, et qui vont, se produire; Descartes n'a rien d'un révolutionnaire, et c'est très sincèrement qu'il tient à la tranquillité et à l'ordre publics: il en a besoin pour pouvoir poursuivre ses recherches scientifiques. Il tient surtout à sa propre tranquillité. Ma foi, je ne lui en ferai pas grief. Il était facile à Bossuet de l'appeler: "le trop précautionneur philosophe". Bossuet ne risquait rien. Et n'apportait pas grand'chose. Descartes, peut-être, ne risquait pas grand'chose. Mais il apportait un trésor. Il n'est pas surprenant qu'il cherche la sécurité. Aussi prend-il les devants: preuve manifeste que, mieux que quiconque, il comprenait la portée *universelle* de sa méthode.

Ce n'est pas l'Etat, nous dit-il, qu'il veut réformer; ni les grands corps publics; ni même "l'ordre des sciences", c'est-à-dire les programmes des écoles; ce n'est pas là son affaire. "Je ne saurais, nous dit-il, aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation; et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très marri de souffrir

Mais Descartes poursuit tranquillement : "Et encore je pensais que pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours de le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle..."

Sans doute, ce serait bien beau, si, dès notre naissance, nous étions en possession de notre raison, de toute notre raison ; non pas de celle que nous possédons en fait, aujourd'hui, à l'âge mûr, et qui est encombrée d'erreurs, de préjugés et de préventions, mais de celle que nous eussions possédée alors, de notre raison toute pure, toute parfaite, de notre raison *essentielle*, telle que nous eussions *dû* l'avoir, telle que l'aurait eu un homme qui, comme Adam, aurait été créé adulte, avec une raison sortant directement des mains de la nature, ou de Dieu. Sans doute ne la laisserions-nous jamais, alors, tomber en erreur, et aucun préjugé ne viendrait offusquer la lumière naturelle de notre esprit.

L'idée n'est pas neuve. Elle vient de Cicéron, qui, selon toute probabilité, l'a empruntée à quelqu'un. Mais parmi tous ceux qui l'ont exprimée, personne, pas même Bacon qui venait de la reproduire, ne l'a jamais prise au sérieux. Je veux dire : personne, de ce regret platonique, n'a fait un programme d'action. Personne, sauf Descartes, qui, le plus sérieusement du monde, entreprend de rendre à notre esprit sa pureté et sa perfection "natives" (et par là amener la nature humaine à son plus haut degré de perfection). Et pour cela, pour le désencrasser et le débarrasser des scories qui l'encombrent, "il m'a semblé, nous dit-il, que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre

“d'étudier désormais en lui-même et d'employer toutes les forces de son esprit à choisir les chemins qu'il devait suivre”. C'est alors que survient la cassure.

“J'étais alors en Allemagne, nous raconte-t-il, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé”—tout le monde connaît le fameux épisode du “poêle” de Descartes; je ne veux pas néanmoins me priver du plaisir de le lire—“et comme je retournais du couronnement de l'Empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, n'ayant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle; où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées. Entre lesquelles une des premières fut, que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de plusieurs maîtres qu'en ceux auxquels un seul a travaillé”. Et Descartes d'en conclure: de même qu'une maison bâtie par un seul architecte sera plus belle que celle sur laquelle plusieurs constructeurs se seraient exercés, de même qu'une ville construite par des générations successives n'a pas autant d'ordre que celle qu'on construit d'un seul coup... de même aussi les sciences s'étant constituées petit à petit ne possèdent aucune certitude, et n'enseignent pas l'ordre véritable des choses. Aussi faudrait-il que quelqu'un entreprenne, une bonne fois, de les reconstruire, et de les mettre en ordre.

Ne nous y trompons pas. C'est une véritable révolution scientifique que nous annoncent les phrases réticentes et prudentes du *Discours*. Il s'agit, tout simplement, de faire table rase de tout ce que l'on avait fait jusqu'ici, de commencer à nouveau, de philosopher “comme si personne ne l'avait encore fait”, et de reconstruire, ou plus exactement de construire, pour la première fois, et une fois pour toutes, le système véritable des sciences; le système véritable de l'Univers.

Entreprise tellement grandiose que l'on reste confondu devant l'audace de Descartes.

les pays étrangers, on ne peut, en effet, acquérir "l'expérience", "l'usage du monde" qui distinguent "l'honnête homme".

Que Descartes soit allé justement en Hollande—là encore il n'y a rien d'étonnant. La Hollande, grande puissance maritime de l'époque, alliée de la France, était pleine de Français. Professeurs, étudiants, soldats, jeunes nobles qui y venaient pour apprendre le métier militaire dans l'armée de Maurice de Nassau, le premier capitaine de son temps. Descartes, simplement, est l'un d'eux : petite noblesse et noblesse de robe, sans doute. Mais noblesse quand même, que Descartes fera valoir en portant un nom noble : seigneur du Perron.

Le voyage, du moins le premier voyage de Descartes, est la suite naturelle et normale de l'école : c'est l'école de la vie. Et ce qu'il en retire, c'est ce que tout le monde en retire : les voyages ébranlent ses dernières certitudes, c'est-à-dire ses dernières préventions, mais lui donnent en échange un peu plus d'ouverture de l'esprit : "j'apprenais, nous dit-il, à ne rien croire trop fermement de ce qui m'avait été persuadé par l'exemple et la coutume ; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent *offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison*".



Jusqu'ici tout est donc naturel et normal. Et l'histoire de Descartes est bien celle de "Monsieur Tout le Monde". Chaque lecteur de Descartes, chaque lecteur "honnête homme" aurait pu, s'écrier : "mais c'est moi !". — Je l'ai dit l'autre jour, l'histoire de Descartes, telle qu'il nous la raconte, synthétise et résume l'état d'âme de son temps.

Il s'agit de la crise d'une culture. Non d'une crise personnelle à Descartes.

Jusqu'ici nous sommes dans Montaigne. Et Descartes se propose, un beau jour, comme Montaigne,

possible. A-t-il subi l'influence des livres qui lui étaient tombés entre les mains ? C'est bien probable. Du milieu d' "honnêtes gens" dans lequel il pénètre au sortir de l'école ? C'est certain. Peu importe, du reste.

L'état d'esprit que décrit Descartes est l'état d'esprit de l'époque. Celui de l'honnête homme qui a lu Pierre Ramus et Montaigne, Pomponace et Cardan, Agrippa et Bacon, qui est excédé des "subtilités scolastiques", qui méprise la "science officielle" de son temps. Il lui tourne le dos, et Descartes fera comme lui : "Sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes professeurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même ou bien dans le grand livre du monde [c'est du Montaigne tout pur], j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir les cours et les armées, à fréquenter les gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en puisse tirer quelque profit... *car j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie*".

On a pas mal discuté jadis la question des voyages de Descartes. Pour le Français casanier du siècle dernier, pour l'homme de lettres qui ne pouvait s'imaginer qu'on puisse vivre ailleurs qu'à Paris, ce premier voyage de Descartes qui, à vingt ans, s'en va en Hollande pour prendre service dans une armée étrangère, paraissait fort étrange. Aussi en cherchait-on les causes, les raisons profondes et cachées. Bien à tort, comme nous savons aujourd'hui.

"Les voyages forment la jeunesse"—cet adage ne date pas d'hier ; et "le voyage, le tour de l'Europe" formait une partie intégrante de l'éducation de "l'honnête homme" de l'époque de Descartes. Sans avoir voyagé, fréquenté les armées et les cours, observé

Et quant à la Théologie "qui enseigne à gagner le ciel".... n'est-ce pas là une "science", tout à fait inutile, puisque "le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes"; n'est-ce même pas, en fait, une pseudo-science, tout à fait impossible puisque "les vérités révélées... sont au-dessus de notre intelligence" et que, visiblement, "pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelqu'extraordinaire assistance du ciel et être plus qu'homme".

Les Mathématiques seules trouvent quelque grâce aux yeux de Descartes "à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons"; une grâce toute relative d'ailleurs, puisque, ne comprenant pas leur essence et leur vrai usage (qui est de repaître l'âme de la vérité et de lui ouvrir la connaissance de l'univers), croyant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, le monde précartésien n'avait réussi à rien bâtir sur des fondements pourtant fermes et solides.

Il ne reste donc rien, ou presque rien, de la science scolaire. Et cela se comprend, du reste. Toutes les sciences, en effet, tirent leurs principes de la philosophie. Or, c'est celle-ci qui, avant tout autre chose, est confuse, incertaine et douteuse. Aussi, de la débâcle de ses premières certitudes, Descartes ne sauvera-t-il que celles qui ne dépendent pas de la philosophie: la croyance en Dieu; et dans les mathématiques.

Notons cela; c'est assez important. En effet, la métaphysique de Descartes essayera de lier ces deux certitudes et de les appuyer l'une sur l'autre.

Il ne reste rien, ou presque, de la sagesse humaniste. Une sagesse séparée de la science n'est pas plus acceptable pour Descartes qu'une science séparée de la sagesse.

\* \* \*

Descartes est-il arrivé par lui-même à l'état d'incertitude et de doute que nous rappelle le *Discours*? C'est

aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on lui avait auparavant fait espérer”.

Les choses qu'on lui avait fait apprendre n'étaient pas, certes, *entièrement* sans valeur. Ainsi : “les langues... sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens... la gentillesse des fables réveille l'esprit... les actions mémorables des histoires le relèvent et... étant lues avec discrétion, elles aident à former le jugement... l'Eloquence a des forces et des beautés incomparables... la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes ; les Mathématiques ont des inventions très subtiles... la Théologie enseigne à gagner le ciel... la Philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants... la Jurisprudence et la Médecine... apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent...”. Tout cela, sans doute, n'est pas sans utilité. Mais enfin, on lui avait promis autre chose : on lui avait promis des connaissances claires et certaines ; on lui avait annoncé un savoir indispensable pour pouvoir, sans erreur, juger et se diriger dans la vie. On lui avait, pour tout dire, promis une science et une sagesse. Et on ne lui avait donné ni l'une, ni l'autre.

Car, de tout ce qu'on lui avait enseigné rien n'était indispensable. Ni même très utile. Et rien, en dehors des mathématiques, n'était certain. La lecture des vieux livres, des fables, des histoires... Elle orne l'esprit, sans doute ; mais elle peut aussi le fausser, car “les fables font imaginer comme possibles plusieurs événements qui ne le sont pas”, et “les histoires les plus fidèles” ne racontent jamais les choses telles qu'elles ont été. Elles ne peuvent donc nous aider à *former le jugement*. Bien au contraire, elles ne tendent qu'à nous faire confondre “le vrai avec le faux”. L'Eloquence et la Poésie sont, certes, choses très belles. Mais ni l'une ni l'autre ne s'apprend. Ce sont là des dons de l'esprit, et non les fruits de l'étude. Et pour persuader les gens, il faut leur parler clairement, afin qu'ils puissent vous comprendre, et non les accabler sous les figures de la rhétorique.

## II

### LE COSMOS DISPARU

MESDAMES, MESSIEURS,

Dans ma première conférence je vous ai tracé une esquisse de l'état spirituel de l'époque de Descartes : l'arrière-plan sur lequel il nous faut projeter le *Discours* pour pouvoir le comprendre. C'est l'étude du *Discours* qui va nous occuper aujourd'hui.

Le *Discours*... j'aimerais bien pouvoir vous le lire en entier ; et le commenter page par page ; et même phrase par phrase. Ce ne serait pas de trop, tellement elles sont riches et denses ; pleines de substance et de suc. J'aimerais bien... seulement, ce serait l'affaire d'une année. Aussi nous faut-il renoncer à un tel commentaire.

Glissons rapidement sur les pages du début où Descartes nous raconte l'histoire de la première de ses crises spirituelles : crise de jeunesse au sortir de l'école. Crise de *doute* et de *déception*.

Voilà ce qu'il nous dit à peu près : depuis son enfance il a été "nourri aux lettres" ; il a été dans une des meilleures des écoles de la chrétienté : le grand collège jésuite de la Flèche ; il a eu les meilleurs professeurs ; il a été un très bon élève ; il a tout appris ; tout ce qu'on a coutume d'apprendre pour être "reçu au rang des doctes" ; il a lu tous les livres qui ont pu lui tomber dans les mains ; il est maître ès arts ; licencié en droit—et voilà qu'il remarque, à vingt ans, que tout cela ne vaut rien, ou, du moins, pas grand'chose.

Il se sent donc déçu et trompé. On lui avait enseigné qu'il fallait apprendre les lettres et les arts, car "par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie". Il l'a cru. Or, le voilà qui se voit "embarrassé de doutes et d'erreurs" et obligé de reconnaître "qu'il n'y avait



du discernement du vrai et du faux. L'inversion socratique, le repliement sur soi-même—Descartes suit Montaigne, le dépasse et pousse l'analyse jusqu'au bout. L'attitude sceptique de Montaigne—Descartes la combat, la poussant, elle aussi, jusqu'au bout.

C'est dans cela, dans ce radicalisme inflexible et inerrant de sa pensée—vertu très rare, et qui exige beaucoup plus que de simples qualités intellectuelles, aussi grandes qu'elles soient, vertu qui exige de l'audace, du courage, qui suppose la décision de ne pas se laisser arrêter en route, mais de poursuivre sa voie coûte que coûte, malgré les obstacles, malgré les absurdités apparentes—c'est en cela que gît la grandeur de Descartes.

Et parce qu'il est partout allé jusqu'au bout, il a pu se sauver du labyrinthe de l'erreur et du doute, et là où Montaigne n'avait rien pu trouver, rien que vide et finitude, il a pu, lui, Descartes, découvrir la clarté de la liberté spirituelle, retrouver la certitude de la vérité intellectuelle et trouver Dieu. C'est là la tâche véritable du *Discours* : se retrouver soi-même et par delà le doute qui ruine l' "opinion rationnelle", montrer le chemin vers la clarté et la certitude de la *connaissance intellectuelle*. Le *Discours* répond aux *Essais*. A l'histoire spirituelle de Montaigne, Descartes oppose la sienne propre. A l'histoire d'une défaite, le récit d'une victoire.

Maintenant nous pouvons aborder le *Discours*, ce *Discours* que l'on pourrait appeler *Itinerarium mentis in veritatem*, l'*itinéraire de l'esprit vers la vérité*. Mais le temps nous manque aujourd'hui. C'est la prochaine fois seulement que nous pourrons parcourir ensemble la route que Descartes a tracée devant nous.

livres annonçaient l'avènement, il ne l'avait point faite. Et personne ne l'a faite après lui. Pour cette simple raison que c'était impossible. L'empirisme pur ne nous mène à rien. Pas même à l'expérience. Car toute expérience suppose une théorie préalable. Question posée à la nature, l'expérience implique un langage dans lequel on la pose. Et c'est parce qu'elle ne l'a pas compris et qu'elle a voulu "suivre l'ordre des choses et non celui des raisons" ainsi que l'a dit Descartes, que la réforme baconienne a été un échec. C'est parce qu'elle l'a compris, et a suivi la marche inverse, que la révolution cartésienne, qui libère la raison au lieu de l'entraver, a été un succès.

\* \* \*

Je vous ai imposé, Mesdames et Messieurs, cette longue digression historique parce qu'elle m'a semblé absolument nécessaire pour fixer la place historique du *Discours*, l'arrière-plan sur lequel il faut le projeter pour pouvoir le comprendre. Je crois, en effet, que l'on comprend mal le *Discours*, et même Descartes, si l'on ne voit pas s'étendre sur eux l'ombre puissante de Montaigne. Les adversaires de Descartes, c'est sans doute Aristote, et la scolastique. Ce ne sont pas, toutefois, les seuls adversaires de Descartes, ainsi qu'on l'a dit trop souvent, ainsi que jadis je l'ai dit moi-même, (ceux-ci, il s'agit de les remplacer et non plus de les combattre): l'adversaire, c'est aussi et peut-être surtout, Montaigne. Or, Montaigne est en même temps le maître véritable de Descartes.

L'œuvre destructive et libératrice de Montaigne—la lutte contre les "superstitions", les "préventions", les "préjugés", la fausse rationalité scolastique—Descartes la prolonge et la mène jusqu'au bout. Le doute transformé en méthode, appuyé à la certitude de la vérité reconquise, devient entre ses mains une pierre de touche, un puissant instrument de *critique*, un moyen

pas le mouvement sceptique: au contraire, elle en devient le bréviaire.

Charron est un homme d'Eglise. Bacon est un homme d'Etat. Ce qui le préoccupe, lui, ce n'est pas la certitude religieuse, le destin éternel de l'homme dans l'au-delà: c'est le *progrès* des sciences et des inventions utiles, la destinée temporelle de l'homme ici-bas. Ce n'est pas à la béatitude qu'il aspire: c'est au bien-être. Aussi n'est ce pas dans le passé mais dans l'avenir qu'il cherche un remède aux maux du présent.

La critique du sceptique, Bacon l'accepte; nul mieux que lui n'a classé les erreurs humaines; nul mieux que lui n'en a dévoilé l'origine, naturelle et sociale à la fois. Nul, moins que lui, n'a confiance dans les forces spontanées et propres de la raison.

La raison—la raison théorique—est, sans doute, malade, impuissante, encombrée de chimères et d'erreurs. Bacon en prend son parti. Ce qui lui importe, ce qui, selon lui, importe à l'homme, ce n'est pas la *théorie*, la *spéculation*, mais l'*action*, parce que l'homme est *agent* avant d'être *pensé*. Aussi c'est dans l'action, la pratique, l'expérience que se trouvent, pour l'homme, les bases sûres et certaines du savoir. La raison théorique est la folle du logis. Elle s'égare dès qu'elle quitte l'expérience. Aussi ce qu'il faut, c'est ne pas la laisser errer à sa guise; il faut l'alourdir, l'entraver par des règles nombreuses et précises, la ramener de force au sol ferme de l'usage empirique.

L'expérience—voilà le remède de Bacon. Le *Novum Organum* n'a pas d'autre but: à l'*incertitude* de la raison livrée à elle-même opposer la *certitude* de l'expérience ordonnée.

Bacon croit avoir réussi, et le livre flamboyant sur le *Progrès et la Dignité des Sciences* répond, même par le titre, au livre désabusé d'Agrippa.

La solution de Bacon a eu un succès énorme. Succès purement littéraire, d'ailleurs. Car cette science nouvelle—science active, empirique et pratique—dont ses

espoir, à la certitude, à l'assurance du jugement " comme le dit Descartes. Il en a besoin pour vivre. Pour se diriger dans la vie. Aussi, dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, un mouvement de réaction se dessine-t-il : P. Charron, Bacon et Descartes : la foi, l'expérience, la raison.



Pierre Charron, à vrai dire, n'a rien à opposer à Montaigne. Sauf le fait que la situation révélée par lui est, au sens propre du terme, insupportable, et nous conduit au désespoir. Si la raison ne peut pas nous sauver, tant pis pour elle ! Ou tant mieux : il nous reste la foi.

La critique sceptique, la critique de Montaigne a sans doute sapé les bases de la théologie scolaire, de l'apologétique traditionnelle, des preuves habituelles de la vérité religieuse. Mais, objecte Charron, la critique sceptique se détruit elle-même. Les preuves *pour* ne valent rien, sans doute. Les preuves *contre*, non plus. Ainsi en face de *l'incertitude de la raison naturelle* Charron dresse la *certitude surnaturelle* de la foi.

Le fidéisme sceptique de Charron eut, il faut l'avouer, fort peu de succès. Cela se comprend : " le sentiment religieux " est une chose assez inconnue à son époque. Le Dieu du siècle n'est pas un Dieu *sentimental*—Pascal ne l'avait pas inventé encore—, c'est un Dieu *prouvé*. Or, ainsi que plus tard le dira Descartes dans son *Epître aux Docteurs de la Sorbonne*, "quoiqu'il soit absolument vrai qu'il faut croire en Dieu parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures et d'autre part, qu'il faut croire les Saintes Écritures parce qu'elles viennent de Dieu... on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles [c'est-à-dire aux sceptiques et aux libertins] qui pourraient s'imaginer que l'on commet en ceci la faute que les Logiciens nomment un cercle". Aussi la *Sagesse* de Charron n'arrête-t-elle

et "que suis-je !" ou, si l'on préfère : "où suis-je !" et "que suis-je !," moi qui me pose cette question. Aux époques heureuses, classiques, elle commence par ce qui est, par le Monde, le Cosmos; et c'est à partir du Cosmos qu'elle essaye de répondre à la question "que suis-je ?" en recherchant le lieu, la place que l'homme occupe dans "la grande chaîne de l'être," dans l'ordre hiérarchique du réel. Mais aux époques "critiques," époques de crise, où l'Être, le Monde, le Cosmos devient incertain, se désagrège et s'en va en lambeaux, la philosophie se tourne vers l'homme; elle commence alors par "que suis-je ?" ; elle interroge celui qui pose les questions.

C'est justement ce que fait Montaigne. Abandonnant le monde extérieur (objet incertain de l'opinion incertaine), il essaie de se replier sur lui-même et de trouver en lui-même le fondement de la certitude, les principes fermes du jugement; du jugement, c'est-à-dire, du *discernement du vrai et du faux*.

Voilà la raison pour laquelle il s'étudie, se décrit, s'analyse, s'épluche: dans son être psychique "ondoyant et divers" il cherche le noyau ferme et solide pour y appuyer la norme du jugement. Une fois de plus, ce n'est pas de sa faute si, là encore, il ne trouve rien. Rien que l'incertitude et le vide. Rien que finitude et mortalité.

Devant ce vide, que fera donc Montaigne ? Il ne fera rien du tout. Il admet son échec. Il s'accepte tel qu'il est, tel que son analyse l'a révélé à lui-même.

Que faire, d'ailleurs, là où il n'y a rien à faire, sinon renoncer à l'espoir impossible, s'accommoder, accepter ce qui est ? Revenir en arrière, se révolter dans un élan de désespoir, essayer de recoudre le voile de l'illusion que l'on a déchiré ? Pour cela Montaigne est trop honnête, trop viril, trop lucide. Les *Essais* ne sont pas un *traité du désespoir*. Ils sont un *traité du renoncement*.

Le scepticisme, toutefois, n'est pas une attitude viable. À la longue, il est intolérable. Ne nous y trompons pas: "le mol oreiller du doute" est très dur. L'homme ne peut pas renoncer définitivement, sans

l'Europe. La certitude de la science, et celle de la foi; l'autorité de la Bible et celle d'Aristote; le prestige de l'Eglise, et celui de l'Etat.

Un amas de richesses et un amas de décombres: tel est le résultat de cette activité prodigieuse et bruyante, qui a tout démolé et n'a rien su construire, ou, du moins, rien achever. Aussi, privé de ses normes traditionnelles de jugement et de choix, l'homme se sent-il perdu dans un monde devenu incertain. Monde où rien n'est sûr. Et où tout est possible.

Or petit à petit, le doute se fait jour. Car si tout est possible, c'est que rien n'est vrai. Et si rien n'est sûr, l'erreur seule est certaine.

Ce n'est pas moi, M. et M., qui tire cette conclusion désabusée de l'effort magnifique de la Renaissance. Trois hommes, trois contemporains l'ont tirée avant moi: Agrippa, Sanchez et Montaigne.

Dès 1527, après avoir passé en revue tous les domaines du savoir humain, Agrippa proclame *l'incertitude et la vanité des sciences*. En 1562, après avoir soumis à l'examen critique l'humaine faculté de connaître, Sanchez réitère, et même aggrave le jugement: *On ne sait rien*. On ne peut rien connaître. Ni le monde; ni soi-même. Enfin, Montaigne achève, et tire le bilan: l'homme ne sait rien; parce que l'homme n'est rien.

Le cas de Montaigne est tout particulièrement instructif et curieux: le grand destructeur ne l'est, en fait, qu'à son corps défendant. Ce qu'il voulait démolir, ce n'était, tout d'abord, que la superstition, la prévention et l'erreur, le fanatisme de l'opinion particulière qui se donne pour vraie et se croit telle sans raison. Ce n'est pas de sa faute si sa critique lui laisse les mains vides: en fait, tout n'est qu'"opinion" dans un monde incertain.

Montaigne tente alors la manœuvre socratique, la manœuvre classique de la philosophie aux abois.

Car la philosophie essaie toujours de nous donner une réponse à la double question: "qu'est-ce qui est?"

Ce mal de son temps, cette situation essentielle, on peut les formuler en deux mots: *incertitude* et *désarroi*.

États d'âme qui s'expliquent, d'ailleurs, facilement par l'histoire de l'époque qui précède Descartes. Le XVI<sup>e</sup> siècle fut une époque d'une importance capitale dans l'histoire de l'humanité, une époque d'un enrichissement formidable de la pensée, et d'une transformation profonde de l'attitude spirituelle de l'homme; une époque possédée d'une véritable passion de la découverte: découverte dans l'espace et découverte dans le temps; passion pour le nouveau, et passion pour l'ancien. Ses érudits ont exhumé tous les textes enfouis dans les vieilles bibliothèques monastiques; ils ont tout lu, tout étudié, tout édité. Ils ont fait revivre toutes les doctrines oubliées des vieux philosophes de la Grèce et de l'Orient: Platon et Plotin, le stoïcisme et l'épicurisme, le scepticisme et le pythagorisme, et l'hermétisme et la cabbale. Ses savants ont essayé de fonder une science nouvelle, une physique nouvelle, et une nouvelle astronomie; ses voyageurs et ses aventuriers ont sillonné les continents et les mers, et les récits de leurs voyages aboutissaient à une géographie nouvelle, à une nouvelle ethnographie.

Elargissement prodigieux de l'image historique, géographique, scientifique de l'homme et du monde. Bouillonnement confus et fécond d'idées nouvelles et d'idées renouvelées. Renaissance d'un monde oublié et naissance d'un monde nouveau. Mais aussi: critique, ébranlement et enfin dissolution et même destruction et mort progressive des anciennes croyances, des anciennes conceptions, des anciennes vérités traditionnelles qui donnaient à l'homme la certitude du savoir et la sécurité de l'action. L'un, d'ailleurs, ne va pas sans l'autre: la pensée humaine est, le plus souvent, polémique. Et les vérités nouvelles s'établissent, le plus souvent, sur le tombeau des anciennes vérités.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette thèse générale, elle est vraie pour le XVI<sup>e</sup> siècle. Il a tout démoli, tout détruit: l'unité politique, religieuse, spirituelle de

propose pas comme un modèle que tout le monde devrait imiter. C'est qu'elle est très pénible, très longue, très dangereuse; et n'est profitable qu'à ceux qui ont la force nécessaire pour la suivre jusqu'au bout. Pour tous les autres, pour tous ceux qui "se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées"... ainsi que pour tous ceux "qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes des meilleures", l'exemple cartésien ne convient aucunement. Il ne pourrait que leur nuire, car "s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller tout droit, et demeureraient égarés toute leur vie". Or, "le monde n'est quasi composé que de ces deux sortes d'esprits..." Ce n'est pas pour eux, ce n'est pas pour la foule qu'écrit Descartes; mais pour ceux qui auront les forces nécessaires, et qui pourront le suivre jusqu'au bout. Ce n'est pas pour la foule, non plus, que saint Augustin écrivait son histoire: l'histoire de sa conversion vers Dieu. Et si dans le *Discours*, ces *Confessions* cartésiennes, Descartes nous raconte l'histoire de sa vie spirituelle, l'histoire de sa conversion vers l'Esprit, ce n'est pas, sans doute, pour nous la faire connaître dans ce qu'elle a d'individuel, de personnel, de singulier. Il nous la raconte, au contraire, pour nous faire faire un retour sur nous-mêmes, pour nous faire voir dans cette histoire individuelle, personnelle, le résumé, l'expression de la situation *essentielle* de l'homme de son temps. Et pour nous amener à accomplir, avec lui, les actes *essentiels* qui seuls permettent à l'homme de surmonter et de vaincre le mal de son temps.



portée, a beau nous assurer qu'il n'a jamais voulu faire autre chose que de réformer ses idées à lui, avec lesquelles après tout il est libre de faire ce qui lui plaît : il ne peut pas ne pas se rendre compte qu'il vient de mettre au point la plus formidable machine de guerre—guerre contre l'autorité et la tradition—que l'homme ait jamais possédée. Et que les humeurs "brouillonnes et inquiètes" ne tiendront aucun compte de ses restrictions à lui, Descartes, et que, s'emparant de l'arme qu'il vient de forger, elles ne s'arrêteront ni devant l'autorité de l'Eglise, ni devant la réalité de l'Etat: deux valeurs traditionnelles qu'il aurait bien voulu mettre à l'abri. Aussi n'avons-nous pas à tabler sur la "franchise" de Descartes; il l'affiche, d'ailleurs, un peu trop.

Alors, le problème reste entier. Pourquoi se raconte-t-il à nous? Problème grave et qui touche au fond même de la pensée de Descartes.

Je crois, pour ma part, qu'il le fait pour des raisons très profondes. Exactement contraires, au surplus, à celles, très légères, qu'il nous donne. Celles-ci impliqueraient, en effet, que la méthode cartésienne, cette méthode que (selon le titre primitif du *Discours*) Descartes déclare être capable "d'amener la nature humaine à son plus haut degré de perfection" n'aurait qu'une valeur strictement personnelle, subjective, individuelle. Bonne pour l'un, elle ne le serait pas pour un autre! Or, rien n'est moins cartésien que tout cela. Elles impliqueraient ensuite que, dans cette méthode, chacun peut choisir ce qui lui plaît. Prendre une chose et laisser tomber une autre. Rien, encore une fois, n'est moins cartésien. La méthode, méthode du doute et des idées claires, forme un bloc dont on ne peut rien distraire. Et elle est *la méthode*, c'est-à-dire *la voie*, la seule voie qui puisse nous libérer de l'erreur et nous conduire à la connaissance de la vérité.

Oui, sans doute, la *Méthode* de Descartes n'est pas d'une application universelle. La voie qu'il a suivie n'est pas bonne pour tout le monde, et Descartes ne la

enseigne Descartes "qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien de tous les hommes" ?—s'il est exact que la découverte de la "méthode" fut considérée par lui comme une "chance", si ce n'est comme une grâce, il n'en reste pas moins vrai que la modestie n'a jamais été le défaut principal de Descartes, de cet homme qui n'a jamais cru avoir appris, et même pouvoir apprendre, quoi que ce soit chez quiconque, de cet homme qui s'était proposé de refaire, à lui seul, le système du monde, et de remplacer Aristote dans les écoles de la chrétienté.

Quant aux raisons qu'il allègue, paraissent-elles vraiment suffisantes ? J'ai déjà dit que je n'en croyais rien.

On m'accusera peut-être du crime de lèse-majesté cartésienne; on me dira, sans doute, que Descartes, après tout, savait mieux que quiconque ce qu'il faisait, et pourquoi; qu'il était même le seul à vraiment le savoir. Sans doute. Mais Descartes est un homme prudent et secret, qui pense à ce qu'il dit et ne dit pas ce qu'il pense; ou du moins, pas *tout* ce qu'il pense. N'a-t-il pas écrit à Mersenne, l'un des deux ou trois hommes en qui il avait pleine confiance: *larnatus prodeo*, je m'avance masqué ?

Ne lui en veuillons pas de prendre des précautions. L'aventure de Galilée est encore toute récente; et Descartes n'a nulle envie de la voir se renouveler à ses dépens. Or, le message qu'il apporte au monde est bien plus dangereux—et Descartes s'en rend compte—que celui du mathématicien florentin. La science nouvelle, cette science dont les *Essais* nous apportent des échantillons, ne se contente pas de chasser l'homme, et la terre, du centre du Cosmos: ce Cosmos, elle le brise, le détruit en ouvrant à sa place l'immensité sans bornes de l'espace infini; et quant à la *Méthode*, entreprise de révision systématique et critique de *toutes* nos idées, qui *toutes* sont appelées par elle à se justifier devant le tribunal de la raison, Descartes a beau vouloir—très sincèrement, sans doute—, en restreindre la

D'ailleurs, voici le texte: "J'ai eu beaucoup d'honneur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une *Méthode* par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degré ma connaissance et la mener au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre; j'ai déjà recueilli de tels fruits, qu'encore qu'au jugement que je fais de moi-même, je tâche toujours de pencher du côté de la défiance, plutôt que vers celui de la présomption; et que, regardant d'un oeil de philosophe les diverses actions et entreprises de tous les hommes, il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile; je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction des progrès que je pense déjà avoir fait dans la recherche de la vérité et de concevoir de telles espérances pour l'avenir que si, entre les occupations des hommes purement hommes il y en a quelque une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie". Mais, après tout, il a pu se tromper et "prendre du cuivre et du verre pour du diamant et de l'or". Aussi, nous dit-il: "Mon dessein n'est-il pas d'enseigner ici la *Méthode* que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne... ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou si vous aimez mieux, comme une fable, en laquelle parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre". Et Descartes ajoute: "J'espère qu'il [cet écrit] sera utile à quelques-uns sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise..."

Quelle modestie touchante et charmante!

Or, s'il est certain que la sollicitude, que le désir de venir en aide à ses contemporains, à l'humanité tout entière, est un des motifs les plus puissants, et le plus souvent méconnu, de l'activité philosophique de Descartes—n'est-ce pas une loi, et même la loi suprême de la morale, cette morale de la *générosité* que nous

vraiment très belle, très originale, très neuve. Aussi se disputera-t-on ferme à son sujet: les savants et les mathématiciens de l'époque, Fermat et Roberval, Frenicle et Desargues, Beaugrand et Mydorge, objectent, discutent, comparent, se lancent des problèmes, des défis et des invectives; une polémique épistolaire se développe. Le tout pour la plus grande joie de Mersenne: cette âme douce et candide n'aimait rien tant qu'une bonne bagarre littéraire.

La *Préface*—notre *Discours*—provoqua, elle aussi, un très vif intérêt. Et même un certain étonnement.

Encore une fois, Mesdames et Messieurs, nous avons trop l'habitude du *Discours*. Nous sommes trop accoutumés à y voir un grand philosophe nous raconter l'histoire de sa vie spirituelle. Cela nous paraît naturel et normal. Et nous ne voyons pas combien, au contraire, c'est insolite, inouï, surprenant.

Qu'un savant, ou qu'un philosophe, ayant fait quelques belles découvertes, nous expose les voies et moyens, les méthodes, qui lui ont permis de les obtenir: c'est tout à fait naturel et normal. Qu'un savant, ou un philosophe, ayant découvert une méthode de recherches nouvelle, nous l'expose et nous donne, en outre, quelques exemples—échantillons—de sa puissance, de sa valeur, cela aussi est tout à fait naturel et normal. Mais qu'il nous conte, à ce propos, sa biographie! Voilà qui serait surprenant.

Voyons-nous Einstein, ou M. de Broglie, nous raconter leur vie—même leur vie spirituelle—avant de nous exposer la théorie de la relativité, ou la physique des quanta? Non, n'est-ce pas? Or, Descartes le fait. Pourquoi donc se croit-il obligé de le faire? Pourquoi se confesse-t-il à nous? Descartes, il est vrai, nous le dit. Mais les raisons qu'il nous donne ne me paraissent pas être les vraies.

Que nous dit-il, en effet? Qu'il a, en la chance de découvrir une "méthode" qui lui avait permis de faire de grands progrès dans l'étude des sciences et qu'il l'expose afin que ses lecteurs puissent en tirer profit.

sans doute. Mais aussi à cause de l'auteur. Le nom de celui-ci n'apparaissait pas, il est vrai, sur la page de garde: Descartes se présentait au public gardant un anonymat orgueilleux. Mais les initiés, c'est-à-dire tous les membres de la République des Lettres, étaient bien au courant. Tout le monde savait qu'il s'agissait de Descartes.

Descartes, en 1637, n'était pas, sans doute, ce qu'il deviendra peu d'années plus tard : le grand, le célèbre philosophe, le premier esprit de son temps. On ne parlait pas encore tourbillons dans les ruelles et on ne discutait pas matière subtile dans les salons. Il n'était, cependant, rien moins qu'un inconnu. Le monde littéraire et savant était plus petit. On se connaissait davantage. Descartes avait vécu à Paris, avait fréquenté les milieux scientifiques, et l'on s'y souvenait encore du petit homme désagréable et bizarre—il ne supportait pas la contradiction, se levait tard et détestait les visites—que l'on pouvait rencontrer chez Mersenne, chez Bérulle, chez Gibieuf. On savait qu'il avait brusquement quitté Paris pour s'enterrer dans quelque petit trou de Hollande. Mais il était resté en rapports épistolaires avec Mersenne, cette boîte à lettres du monde savant, selon l'épithète peu aimable de Huygens, (qui ne l'aimait pas), ou, si l'on préfère, ce procureur général de la République des Lettres, comme l'avait, plus gentiment, appelé Hobbes, qui lui devait beaucoup. Et le Père Mersenne était le dernier homme à garder quelque chose pour lui seul. Surtout une nouvelle. Ou une lettre. Aussi celles de Descartes circulaient-elles dans toute la France, de Rennes à Toulouse et de Marseille à Dijon. Et tout le monde savait que Descartes était un grand savant et un grand philosophe, qu'il préparait un *Monde* ou *Traité de Lumière*, qu'il était partisan du mouvement de la terre, qu'il avait promis à Balzac l'histoire de son esprit. Aussi l'attendait-on avec impatience.

Le *Discours de la Méthode* n'a certes pas déçu les attentes. La partie scientifique de l'ouvrage était

le *Discours* garde encore sa fraîcheur. Je tiens cependant à vous le rappeler aujourd'hui. C'est que c'est aux *Essais* que le *Discours*-préface a dû sa fortune, son influence et son retentissement.

Les traités de méthode n'étaient pas rares à l'époque cartésienne. Et le dernier en date, le *Novum Organum* de Bacon, apportait, lui aussi, une "méthode" nouvelle. Une méthode conduisant à une science nouvelle, science active, "opérative," opposée par là même à la science purement contemplative du passé. Cette science nouvelle, qui devait transformer la condition humaine et faire de l'homme le "maître et possesseur de la nature", Descartes l'annonçait également. Mais il ne se bornait pas à l'annonce: cette science nouvelle, il l'apportait, il nous donnait des résultats. Sa "méthode" n'était pas développée dans l'abstrait: elle résumait, formulait, codifiait, un usage réellement éprouvé. Et c'est l'usage, l'application concrète, qui en démontrait la valeur et, à son tour, permettait *seul* de comprendre le sens vrai et profond des règles assez vagues et banales que donnait le *Discours*.

Qui donc, en effet, a jamais mis en doute que le philosophe, *en tant que tel*, ne devait se soumettre qu'à la seule évidence de la raison ? Et qui donc—jusqu'à nos jours du moins—a jamais nié la valeur supérieure de l'idée claire sur l'obscur ? Personne. Comme personne n'a jamais contesté la valeur de l'ordre, et la nécessité de commencer par les choses les plus simples, et les plus faciles, et non, inversement, par les plus difficiles et les plus compliquées. Ce sont là des lieux communs de la philosophie. Mais quelle est cette *clarté* que nous devons rechercher ? Quel est cet *ordre* que nous devons suivre ? Quelles sont ces *choses simples et faciles* par lesquelles il nous faut commencer ?

C'est dans la réponse à ces questions-là que consiste la réforme cartésienne. Et cette réponse—véritable révolution—ce n'est pas dans le *Discours* seul, c'est dans les *Essais* qu'il nous faut la chercher.

La parution du *Discours de la Méthode* a fait pas mal de bruit parmi les doctes. A cause de son contenu,

les sciences, plus la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, qui sont les *Essais de cette méthode*, était un gros livre—527 pages in 4°—qui contenait trois traités scientifiques d'une nouveauté surprenante et d'un intérêt capital: la *Dioptrique*, c'est-à-dire, un traité d'optique comprenant notamment une théorie de la réfraction de la lumière et une étude de ces nouveaux instruments—le télescope, la lunette d'approche—qui venaient de transformer notre connaissance de l'Univers; les *Météores*, c'est-à-dire, une étude des phénomènes célestes, ou plus exactement, atmosphériques: les nuages, la pluie et la grêle, l'arc-en-ciel et les parhélies expliqués par les moyens les plus simples et les plus naturels—les plus étranges aussi du point de vue de l'époque—: le mouvement de la matière qui remplit l'espace, la réfraction de la lumière dans les gouttes de la pluie. Enfin, la *Géométrie*, c'est-à-dire un traité d'algèbre qui bouleversait la conception reçue des sciences mathématiques en établissant une communauté entre des domaines aussi différents que ceux de l'espace—quantité continue—, et du nombre—quantité discrète. Cette *Géométrie* apportait une théorie générale des équations avec une notation nouvelle—celle même que nous employons encore—et, entre autres choses, une solution élégante du célèbre problème de Pappus. En outre, le livre contenait, composées et même paginées à part, une bien longue préface; le *Discours* proprement dit qui, en dehors d'un exposé et d'un programme de recherches scientifiques extrêmement suggestif, offrait une esquisse métaphysique fort curieuse et hardie, un petit traité de méthode et enfin, une autobiographie spirituelle de l'auteur.

Pour les contemporains de Descartes, et pour Descartes lui-même, le *Discours de la Méthode*—introduction à une science nouvelle, annonce d'une révolution intellectuelle dont une révolution scientifique sera le fruit—est une *préface*. Nous l'avons oublié. Non sans raison enas doute, puisque les *Essais* ou traités purement scientifiques que contenait le volume sont irrémédiablement dépassés, vieillis, périmés, tandis que

nous imaginer l'impression produite par le *Discours* sur ceux qui le lisaient—il y a trois siècles—, pour la première fois.

Trois siècles, encore une fois, c'est beaucoup. Et bien que les problèmes philosophiques soient, en fait, éternels, il n'en reste pas moins vrai que les intérêts spirituels des contemporains de Descartes différaient profondément de nos intérêts spirituels à nous. Aussi ce qu'ils cherchaient dans ce livre était-il tout autre chose que ce que nous y cherchons.

D'ailleurs, le *Discours de la Méthode*, tel qu'ils l'avaient en main, tel qu'il sortit des presses de Jean Maire, à Leiden, le 5 juin de l'année 1637, était bien différent de celui que nous lisons aujourd'hui. Ou, si vous préférez, le *Discours de la Méthode* était pour eux tout autre chose qu'il n'est pour nous.

Pour nous, le *Discours de la Méthode* est un charmant petit livre qui contient surtout et avant tout une autobiographie spirituelle de Descartes; les fameuses quatre règles dont nous ne savons que faire et dont nous retenons notamment les passages sur les "idées claires et distinctes," nous enjoignant de ne tenir pour vrai que ce que nous voyons évidemment être tel, et de conduire nos idées par ordre, en commençant par les choses les plus simples et les plus faciles; une petite esquisse de morale, assez stoïcienne et passablement conformiste; un petit traité de métaphysique, fort abstrus, avec le fameux "je pense, donc je suis" et un exposé—passionnant pour l'historien, mais fort ennuyeux pour l'honnête homme de nos jours—de recherches scientifiques faites et à faire. Nous savons, sans doute, que le *Discours* possédait, en outre, un appendice: trois Essais: *Dioptrique*, *Météores*, *Géométrie*. Nous ne les lisons plus jamais. Nos éditions courantes, d'ailleurs, ne les donnent pas.

Pour les contemporains de Descartes, c'était tout autre chose. Le *Discours de la Méthode*, ou, pour l'appeler de son titre exact, le *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans*



Pleines aussi de "bon sens", de ce "bon sens" qui, n'en déplaise à Descartes, ou, plus exactement, conformément à Descartes, est la chose la plus rare et la plus précieuse au monde.

Nous nous souvenons que "le bon sens est la chose la mieux répartie dans le monde, car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont pas coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont". Nous avons bien goûté l'ironie de cette démonstration. Nous savons que la chose importante "n'est pas d'avoir l'esprit bon, mais de l'employer bien", et nous nous sommes tous demandés comment c'était possible. Nous nous rappelons qu'il faut être ferme et résolu dans l'action... "imitant en cela les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant... mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers le même côté... car par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront toujours quelque part où vraisemblablement ils seront mieux qu'au milieu d'une forêt"; que "la lecture des bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés", et qu'on "ne saurait imaginer rien d'aussi étrange et d'aussi peu croyable qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes"...

En outre, depuis trois siècles nous sommes tous, directement ou indirectement, nourris de la pensée cartésienne, puisque, depuis trois siècles justement, toute la pensée européenne, toute la pensée philosophique du moins, s'oriente et se détermine par rapport à Descartes. Aussi nous est-il extrêmement difficile de nous rendre compte de l'importance et de la nouveauté de l'œuvre de Descartes: une des plus profondes révolutions intellectuelles, et même spirituelles, que l'humanité ait connue, conquête décisive de l'esprit par lui-même, victoire décisive sur la route dure et ardue qui mène l'homme vers la libération spirituelle, vers la liberté de la raison et de la vérité. Encore plus difficile, sinon entièrement impossible, est-il de

## LE MONDE INCERTAIN

MESDAMES, MESSIEURS,

Nous nous sommes réunis ici aujourd'hui pour commémorer et pour fêter ensemble le troisième centenaire d'une grande date littéraire : la parution du *Discours de la Méthode*, un des livres les plus étonnants de la littérature philosophique, un livre dont la publication fut un grand événement spirituel, l'expression d'une véritable révolution intellectuelle dont tous nous sommes, plus ou moins, les héritiers.

Trois siècles—et quels siècles !—nous séparent de Descartes, et du *Discours de la Méthode*. Trois siècles, c'est très long. Très long pour l'histoire, pour la science, pour la technique. Très long pour la vie. Et c'est très peu pour la pensée philosophique. La philosophie, avouons-le franchement, fait peu de " progrès ". Elle s'occupe de choses très simples, toutes simples. Elle s'occupe de l'être, de la connaissance, de l'homme. Choses simples, et toujours actuelles. Aussi les réponses données par les grands philosophes à ces questions si simples restent-elles intéressantes, instructives, importantes pendant des siècles, et même pendant des milliers d'années. Le présent, l'actualité philosophiques s'étendent aussi loin que la philosophie elle-même. Et peut-être n'y a-t-il pas aujourd'hui de pensée philosophique plus *actuelle* que celle de Descartes. Si ce n'est la pensée de Platon.

Mais laissons Platon. Nous le retrouverons d'ailleurs chemin faisant. C'est de Descartes, et du *Discours de la Méthode* que j'ai l'intention de vous parler aujourd'hui.

Le *Discours de la Méthode*, Mesdames et Messieurs, nous le connaissons tous ; nous l'avons tous lu. Notre mémoire est remplie de ses phrases nonchalantes et charmantes, pleines de bonhomie, d'ironie et de sagesse.



### **Avant-propos**

Les pages qui suivent contiennent le texte de trois conférences publiques faites à la Faculté des Lettres de l'Université Égyptienne à l'occasion du troisième centenaire du *Discours de la Méthode*.

Je les publie *telles qu'elles ont été prononcées*.

A. KOUBE



UNIVERSITÉ ÉGYPTIENNE

---

FACULTÉ DES LETTRES.

---

TROIS LEÇONS

sur

DESCARTES

PAR

ALEXANDRE KOYRÉ

*Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université Égyptienne*

LE CAIRE

IMPRIMERIE NATIONALE, BOULAC

1938









UNIVERSITÉ EGYPTIENNE

FACULTÉ DES LETTRES

TROIS LEÇONS  
SUR  
DESCARTES

PAR

ALEXANDRE KOYRÉ

*Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université Égyptienne*

Bibliothèque Alexandrine



0617336

LE CAIRE

IMPRIMERIE NATIONALE ÉGYPTIENNE

1955